



GEORGE A. FLOHR CO.
LIBRARY
MAY 17 1960
COLUMBUS, OHIO



Digitized by the Internet Archive
in 2024

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

In Verbindung mit:

W. Baumgartner-Basel · P. Humbert-Neuchâtel · W. D. Mc Hardy-
London · H. G. May-Oberlin · Th. H. Robinson-London · L. Rost-Erlangen
H. H. Rowley-Manchester · W. Rudolph-Münster i. Westf. · J. Ziegler-
Würzburg · W. Zimmerli-Göttingen

Herausgegeben von

Otto Eißfeldt und Johannes Hempel

71. Band · 1959

Neue Folge Band 30



VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN BERLIN

1959

BS410

Z 3

v. 71

*Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen
oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit
Genehmigung der Herausgeber und der Verlagsbuchhandlung gestattet*

Printed in Germany

Satz: Walter de Gruyter & Co., Berlin W 35

Druck: Funk, Berlin W 35

Inhaltsverzeichnis

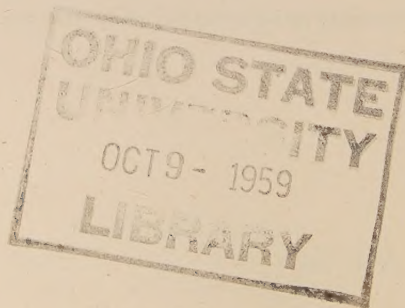
	Seite
FOHRER, GEORG: Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel	1
SEGERT, STANISLAV: Die Schreibfehler in den ugaritischen nichtliterarischen Keilschrifttexten	23
REVENTLOW, HENNING GRAF: Die Völker als Jahwes Zeugen bei Ezechiel .	33
PREUSS, HORST DIETRICH: Die Psalmenüberschriften in Targum und Midrasch	44
WERNBERG-MØLLER, P.: Observations on the Hebrew Participle	54
WEISER, ARTUR: Das Deboralied	67
DUS, JAN: Zwei Schichten der biblischen Paradiesgeschichte	97
JEPSEN, A.: Zur Kanongeschichte des Alten Testaments	114
MURMELSTEIN, B.: Spuren altorientalischer Einflüsse im rabbinischen Schrifttum	136
PFEIFFER, EGON: Glaube im Alten Testament	151
DELEKAT, L.: Die syropalästinische Jesaja-Übersetzung	165
Wichtige Veröffentlichungen in Zeitschriften und Sammelwerken	201
Liste der bei der Schriftleitung eingegangenen Schriften	254
 Mitteilungen:	
MC KANE, WILLIAM: A Note on 2 Kings 12 ¹⁰ (Evv 12 ⁹)	260
BAMMEL, ERNST: Kirkisanis Sadduzäer.	265
KUTSCH, ERNST: Zur Chronologie der letzten judäischen Könige (Josia bis Zedekia)	270
GLASSON, T. FRANCIS: The Main Source of Tobit	275
Neues Institut in Rom	277
Redaktionelle Einzelheiten (Druckfehler)	278
Wechsel in der Schriftleitung	278
Register	279

Umstehend ein alphabetisches Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis

Nach dem ABC der Verfasser

	Seite
BAMMEL, ERNST: Kirkisanis Sadduzäer (Mitteilung)	265
DELEKAT, L.: Die syropalästinische Jesaja-Übersetzung	165
DUS, JAN: Zwei Schichten der biblischen Paradiesgeschichte	97
FOHRER, GEORG: Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel	1
GLASSON, T. FRANCIS: The Main Source of Tobit (Mitteilung)	275
JEPSEN, A.: Zur Kanongeschichte des Alten Testaments	114
KUTSCH, ERNST: Zur Chronologie der letzten judäischen Könige (Josia bis Zedekia) (Mitteilung)	270
MC KANE, WILLIAM: A Note on 2 Kings 12 10 (Evv 12 9) (Mitteilung)	260
MURMELSTEIN, B.: Spuren altorientalischer Einflüsse im rabbinischen Schrifttum	136
PFEIFFER, EGON: Glaube im Alten Testament	151
PREUSS, HORST DIETRICH: Die Psalmenüberschriften in Targum und Midrasch	44
REVENTLOW, HENNING GRAF: Die Völker als Jahwes Zeugen bei Ezechiel . .	33
SEGERT, STANISLAV: Die Schreibfehler in den ugaritischen nichtliterarischen Keil- schrifttexten	23
WEISER, ARTUR: Das Deboralied	67
WERNBERG-MØLLER, P.: Observations on the Hebrew Participle	54
Wichtige Veröffentlichungen in Zeitschriften und Sammelwerken	201
Liste der bei der Schriftleitung eingegangenen Schriften	254
Neues Institut in Rom	277
Redaktionelle Einzelheiten (Druckfehler)	278
Wechsel in der Schriftleitung	278
Register	279



ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

In Verbindung mit:

W. Baumgartner-Basel · P. Humbert-Neuchâtel · W. D. Mc Hardy-
London · H. G. May-Oberlin · Th. H. Robinson-London · L. Rost-Erlangen
H. H. Rowley-Manchester · W. Rudolph-Münster i. Westf. · J. Ziegler-
Würzburg · W. Zimmerli-Göttingen

Herausgegeben von

Otto Eißfeldt und Johannes Hempel

71. Band · 1959 · Heft 1—4

Neue Folge Band 30



VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN BERLIN

1959

INHALT

	Seite
FOHRER, GEORG: Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel	1
SEGERT, STANISLAV: Die Schreibfehler in den ugaritischen nichtliterarischen Keilschrifttexten	23
REVENTLOW, HENNING GRAF: Die Völker als Jahwes Zeugen bei Ezechiel	33
PREUSS, HORST DIETRICH: Die Psalmenüberschriften in Targum und Midrasch	44
WERNBERG-MØLLER, P.: Observations on the Hebrew Participle	54
WEISER, ARTUR: Das Deboralied	67
DUS, JAN: Zwei Schichten der biblischen Paradiesgeschichte	97
JEPSEN, A.: Zur Kanongeschichte des Alten Testaments	114
MURMELSTEIN, B.: Spuren altorientalischer Einflüsse im rabbinischen Schrifttum	136
PFEIFFER, EGON: Glaube im Alten Testament	151
DELEKAT, L.: Die syropalästinische Jesaja-Übersetzung	165
Wichtige Veröffentlichungen in Zeitschriften und Sammelwerken	201
Liste der bei der Schriftleitung eingegangenen Schriften	254
Mitteilungen:	
MC KANE, WILLIAM: A Note on 2 Kings 12 10 (Evv 12 9)	260
BAMMEL, ERNST: Kirkisanis Sadduzäer	265
KUTSCH, ERNST: Zur Chronologie der letzten jüdischen Könige (Josia bis Zedekia)	270
GLASSON, T. FRANCIS: The Main Sources of Tobit	275
Neues Institut in Rom	277
Redaktionelle Einzelheiten (Druckfehler)	278
Wechsel in der Schriftleitung	278
Register	279

Vollständige Serien unserer

**ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE
WISSENSCHAFT und**

**ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE
WISSENSCHAFT**

stehen ab Band 1 wieder zur Verfügung. Preis auf Anfrage.

Lieferung von Einzelbänden nach Maßgabe der Bestände.

VERLAG ALFRED TÖPELMANN / BERLIN W 35

Der Vertrag zwischen König und Volk in Israel

Von Georg Fohrer in Wien

(Wien XVII, Rudolf Bärenhartgasse 11)

Während Art und Stellung des israelitischen Königtums in den letzten Jahren Gegenstand zahlreicher Untersuchungen und teilweise grundlegender Auseinandersetzungen geworden und gerade auch die den Zusammenhang mit dem Kultus berührenden Fragen vielfach erörtert worden sind, ist ein für das Gesamtverständnis nicht unwichtiger Einzelzug nur am Rande erwähnt worden: der Vertrag zwischen König und Volk. Man hat gelegentlich auf ihn hingewiesen¹, doch gewährt eine zusammenfassende Betrachtung des Materials größere Einblicke und Rückschlüsse².

I.

1. Von einem Vertrag, den der ausersehene König vor oder bei seiner Einsetzung schließt, ist ausdrücklich bei David die Rede. Nachdem er zum König über Juda gesalbt worden war, suchte der israelitische Heerführer Abner die Verbindung mit ihm aufzunehmen. Er hatte mit den Führern der Israeliten und Benjaminiten hinter dem Rücken des Saulssohnes Ischbaal längst Verhandlungen mit dem Ziel gepflogen, sie für ein Königtum Davids zu gewinnen (II Sam 3 17-19). Er schlug David vor, daß dieser mit ihm einen Vertrag dahingehend schließen möge, Israel auf Davids Seite zu bringen (3 12). David ging nach der geforderten Vorleistung der Rückgabe der Michal, durch die er als Sauls Schwiegersohn auch legitime Ansprüche erheben konnte, auf diesen Vorschlag ein (3 13-16). Und Abner verpflichtete

¹ Vgl. J. PEDERSEN, Der Eid bei den Semiten, 1914, S. 60—63 (mit Hinweis auf den eidlichen Charakter des Vertragsschlusses S. 40—44); C. R. NORTH, The Religious Aspects of Hebrew Kingship, ZAW 50 (1932), S. 37; M. NOTH, Die Gesetze im Pentateuch, 1940, S. 11f. (= Gesammelte Studien zum Alten Testament, 1957, S. 26f.); J. DE FRAINE, L'aspect religieux de la royauté israélite, 1954, S. 206f.; R. HENTSCHE, Die sakrale Stellung des Königs in Israel, Ev.-Luth. Kirchenzeitung 9 (1955), S. 69—74.

² Damit soll die ebenfalls nur kurze Erwähnung von G. FOHRER, Israels Staatsordnung im Rahmen des Alten Orients, Österr. Zeitschrift für Öffentliches Recht 8 (1957), S. 129—148, weitergeführt werden.

sich, ganz Israel dahin zu bringen, daß es mit David einen Vertrag eingehe, der diesem weitgehende Königsrechte zubilligen und möglichst geringe Einschränkungen gegenüber dem schwächeren Teil abnötigen sollte:

»Ich will mich auf den Weg machen und ganz Israel um meinen Herrn König versammeln, damit sie einen Vertrag mit dir schließen. Dann kannst du ganz so, wie du es begehrt, als König herrschen« (3 21).

Dabei stand nicht der Vertrag selbst, sondern die weitgehende Fassung der darin für David festzulegenden Rechte im Mittelpunkt. Daß ein Vertrag geschlossen werden sollte, schien selbstverständlich; entscheidend war, daß Abner einen für David günstigen Vertrag zu erreichen hoffte. Jedenfalls aber hätte Davids Königtum über Israel auf einem Vertrag beruht, den er mit Abner oder anderen Vertretern des Volkes geschlossen hätte. Daß es vorerst nicht dazu kam, ist bekanntlich der Blutrache Joabs an Abner zuzuschreiben (3 22 ff.).

Als aber auch Ischbaal ermordet worden war, kam der Plan ohne die Vermittlung Abners zustande. In II Sam 5 1-3 sind zwei wichtige Motive miteinander verbunden: der Hinweis auf die schon erfolgte Designation Davids zum König durch Jahwe, die für das charismatische Königtum kennzeichnend ist³, und die Erwähnung des Vertrages, den die israelitischen Ältesten als Vertreter der Stämme mit David schlossen. Der Vertragsschluß fand am Heiligtum statt, anschließend erfolgte die Salbung:

»Da kamen alle Ältesten Israels zum König nach Hebron, und der König David schloß in Hebron vor Jahwe einen Vertrag mit ihnen. Dann salbten sie David zum König über Israel« (5 3).

Einzelheiten des Vertragsschlusses, insbesondere über die Art des Vertrages, sind nicht ersichtlich. Doch kommen nach der Sachlage nur zwei der verschiedenen Formen des Vertrages⁴ in Frage: entweder der zweiseitige Vertrag, der das Verhältnis der Zusammengehörigkeit zweier gleichwertiger Partner mit ihren Rechten und Pflichten regelt, oder der einseitige Vertrag mit alleiniger Bindung des Mächtigeren (Davids), der einen weniger Mächtigeren (das Volk) in ein bestimmtes Verhältnis zu sich setzt und bestimmte Verpflichtungen auf sich nimmt⁵. Da es David anscheinend von vornherein

³ Ein derartiges Jahweorakel zugunsten Davids wird auch I Sam 20 15 f. 24 5. 21 f. 25 28. 30 II Sam 3 18 als allgemein bekannt vorausgesetzt. Es muß wohl wirklich bestanden haben und dürfte am ehesten auf die in I Sam 22 18 erwähnte Jahwebefragung in Nob zurückzuführen sein.

⁴ Vgl. dazu im einzelnen J. HEMPEL in RGG³, I 1957, Sp. 1513—1516.

⁵ Auf diese Form hat vor allem J. BEGRICH, Berit, ZAW 60 (1944), S. 1—11, hingewiesen. Für den zweiseitigen Vertrag vgl. schon J. PEDERSEN, a. a. O.

darum ging, möglichst geringe einschränkende Verpflichtungen zu übernehmen, ist am ehesten an die letztgenannte Form zu denken.

Freilich wird demgegenüber in II Sam 24 nur erzählt, daß die Männer von Juda David zum König gesalbt haben, ohne daß von einem Vertrag die Rede ist. Hat David also lediglich mit den Vertretern der schon zum Königtum Sauls gehörigen Stämme einen Vertrag für nötig befunden, mit dem sich erstmalig einem König unterstellenden Großjuda (Juda mitsamt den ihm angeschlossenen Gruppen) dagegen nicht? Eine derartige Schlußfolgerung aus der Nichterwähnung eines Vertrages wäre voreilig, wie die Erzählungen über die Erhebung Sauls zum König erkennen lassen. Denn die jüngere, dem Königtum kritisch gegenüberstehende Version der Königwerdung Sauls (I Sam 8 10 17 ff.) berichtet ebenfalls nichts von einem Vertragsschluß, erwähnt aber die Vertragsurkunde. Sie wird in I Sam 10 25 als »Recht des Königtums« bezeichnet, das Samuel vorgetragen, schriftlich festgehalten und dann an heiliger Stätte niedergelegt haben soll. Inhaltlich ist im jetzigen Zusammenhang das schon in 8 11 ff. warnend aufgeführte Königsrecht gemeint, das deutlich die tatsächlichen Verhältnisse der späteren Königszeit voraussetzt und seine Herkunft aus der deuteronomischen Theologie nicht verleugnen kann⁶. Dagegen liegt in 10 21bβ-27a das Fragment einer älteren Erzählung vor, nach der Saul als der durch seine körperliche Größe vor allem Volke Ausgezeichnete durch göttliches Orakel zum König bestimmt wurde⁷. Diesem Erzählungsfragment ist das Motiv des »Rechtes des Königtums« entnommen und vorgreifend in 8 11 ff. als Verkündigung des »Königsrechts« behandelt worden. Immerhin zeigt aber das Erzählungsfragment, daß schon die ältere Erzählung einen Vertragsschluß voraussetzt⁸. Ebenso ergibt sich, daß in der Zeit der Erzählung der Vertrag zwischen König und Volk, der ursprünglich die Existenz des Königtums ermöglichen und die Rechte des Volkes durch die Verpflichtung

⁶ Daran ändert sich auch nichts durch die Untersuchung von I. MENDELSON, *Samuel's Denunciation of Kingship in the Light of the Accadian Documents from Ugarit*, BASOR 143 (1956), S. 17–22, der das Königsrecht als Beschreibung der halbfeudalen kanaanäischen Gesellschaftsordnung betrachtet. Denn eben diese hat auf die Gestaltung der späteren israelitischen Verhältnisse stark eingewirkt.

⁷ O. EISSFELD, *Die Komposition der Samuelisbücher*, 1931, S. 7f.; M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien I*, 1957², S. 58.

⁸ I. HYLANDER, *Der literarische Samuel-Saul-Komplex*, 1932, S. 153f., und M. BUBER, *Die Erzählung von Sauls Königswahl*, VT 6 (1956), S. 129f., erblicken in dem Opfermahl von I Sam 9 22–25 die Versammlung des Ältestenrates von Israel; dieser hätte also gewisse Vorverhandlungen über die Königswahl gepflogen, sich den von Samuel ausersehenen Anwärter vorstellen lassen und vielleicht auch mit ihm ein Übereinkommen getroffen. Doch fragt es sich, ob damit nicht zuviel in den Text hineingelesen wird.

des Königs soweit wie möglich sichern sollte, zu einem Instrument für das Recht des Königtums geworden war. Anscheinend ist an einen einseitigen Vertrag gedacht, der aber nicht der alleinigen Bindung des Mächtigeren, sondern der überwiegenden Verpflichtung des Volkes als des schwächeren Empfängers dienen sollte⁹.

Ungeachtet dieses Einblicks in den späteren Wandel des Wesens des Vertrages zwischen König und Volk läßt I Sam 10 21bß-27 a den Schluß zu, daß auch dort ein Vertrag geschlossen worden sein kann, wo der Abschluß nicht ausdrücklich erwähnt wird. Vielleicht spielen die Worte des Dornstrauchs in der Jotamsfabel parodistisch auf den Inhalt eines solchen Königsvertrages an:

»Wenn ihr mich im Ernst
zum König über euch salben wollt,
kommt und bergt euch in meinem Schatten!
Wenn nicht, wird Feuer vom Dornstrauch ausgehen
und die Zedern des Libanon verzehren!« (Jdc 9 15).

Bei der Belagerung von Jabes in Gilead bitten die Einwohner den Ammoniterkönig um einen Vertrag, den er ihnen gewähren soll:

»Schließe mit uns einen Vertrag, damit wir deine Untertanen werden!« (I Sam 11 1).

Sie sind also bereit, mit dem Ammoniter einen Königsvertrag zu schließen und ihn als ihren König anzuerkennen, um der geplanten Verstümmelung, Hinrichtung, Versklavung oder Vertreibung zu entgehen. Wäre dieser Vertrag zustande gekommen, so hätte er sich deutlich von dem in Jos 9 gemeinten Vertrag unterschieden, der das friedliche Beisammenleben von Israeliten und Kanaanäern begründen sollte¹⁰.

Nach alledem dürfte es sich wahrscheinlich so verhalten, daß die Judäer mit David ebenfalls einen Vertrag ausgehandelt haben. Der Initiative Davids, der sich mit seinen Söldnern in Hebron festsetzte, entsprach die Initiative der Männer von Juda, die dorthin kamen, um ihn zum König zu erheben. Beide zusammen ergaben die gegenseitige Bindung, auf der das Staatswesen beruhte¹¹.

⁹ Nach Abschluß des Aufsatzes erschien die Untersuchung von H. WILDBERGER, Samuel und die Entstehung des israelitischen Königtums, ThZ 13 (1957), S. 442—469, in der ebenfalls darauf hingewiesen wird, daß bei der Einführung des Königtums eine rechtliche Regelung getroffen werden mußte und Saul Bedingungen gestellt zu haben scheint, die in einem zu erlassenden Königsrecht ihren Niederschlag fanden. Zum zweiseitigen Vertrag mit Verpflichtung des Empfängers vgl. P. E. MENDENHALL, Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East, 1955.

¹⁰ Jos 24 25 erzählt vom Vertragsschluß Josuas mit Israel und von dem Gesetz und Recht, das dabei gesetzt worden ist. Ungeachtet der sich stellenden geschichtlichen Fragen, auf die in III, 1 eingegangen wird, ist die Vorstellung vom Vertragsschluß und der sich daraus ergebenden Verpflichtung als solche bedeutsam.

¹¹ A. ALT, Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, II 1953, S. 41.

2. Von diesen Gesichtspunkten aus scheint es, daß später das Bemühen Absaloms um die nach Jerusalem kommenden Israeliten einen zweifachen Zweck verfolgte. Er machte David die Herzen der Israeliten nicht nur abspenstig (II Sam 15 6), um sich Anhänger für seine Umsturzpläne zu sichern. Vielmehr zeigen die Worte: »Wenn man doch mich zum Richter im Lande bestellte . . . !« (15 4), daß er die Leute zu gewinnen suchte, weil er mit ihnen einmal einen Königsvertrag zu schließen hoffte.

Nachdem freilich der Aufstand ausgebrochen und David zunächst geflohen war, ging Aĥitofel einen anderen Weg, um die Rechte des Königtums sofort und ohne Verzögerung für Absalom zu sichern. Er ließ ihn sich den in Jerusalem zurückgebliebenen Teil des königlichen Harems aneignen (16 21 ff.). Seine Besitznahme bekundete symbolisch die Übernahme der Herrschaft und den Eintritt in die königlichen Hoheitsrechte. Daher vollzog sie sich in der Form eines Hoheitsaktes — in diesem Fall in einem Zelt auf dem Palastdach, in das sich der neue König in voller Öffentlichkeit zu begeben hatte (16 22).

Daß es sich darin um eine auch sonst vorkommende Rechtssitte handelte, ist bekannt. Sie wurde von Ischbaal hinter dem Vorgehen Abners (II Sam 3 7) und von Salomo hinter dem Verlangen Adonias (I Reg 2 22) geargwöhnt — ob zu Recht oder nicht, wird nicht mehr zu entscheiden sein. Von David selbst wird die Befolgung dieser Rechtssitte behauptet (II Sam 12 8). Er beanspruchte ebenfalls den von Absalom übernommenen Teil seines Harems wieder, versorgte die Frauen aber nur, ohne sich ihnen noch zu nähern (II Sam 20 3).

Die Rechtssitte kann also allein schon die Übernahme der Königsmacht vom Vorgänger auf dem Thron symbolisieren, ebenso neben einem Vertragsschluß zusätzlich zur weiteren Sicherung der Macht erfolgen. Sicherlich war der sexuelle Gebrauch damit nicht unabweisbar verbunden. Daher haben gewöhnlich die späteren jüdischen Könige jeweils den Harem ihres Vorgängers offiziell in Besitz genommen und — wie David nach dem Aufstand Absaloms — sozusagen aufs Altenteil gesetzt. Sie bekundeten auf diese Weise ihre Herrschaft. Von da aus erklärt sich die hohe Bedeutung der Königsmutter in Juda; sie als wichtigste Person des früheren Harems legitimierte die Hoheitsrechte ihres Sohnes, in dessen Besitz sie sich offiziell befand.

Einen wieder anderen Schritt tat der Benjaminit Seba in dem aus einer augenblicklichen Erregung entstandenen und sich mehr gegen Juda als gegen David persönlich richtenden Aufstand. Wenn er erklärte:

»Wir haben kein Teil an David
und kein Erbe am Sohne Isaïs!« (II Sam 20 1),

proklamierte er die Aufhebung des seinerzeit von den Vertretern Israels mit David geschlossenen Vertrages. Der Königsvertrag sollte von einem der beiden Partner, vom Volke, annulliert werden. Aber da der König seine Söldner zur Verfügung hatte, die er einsetzen konnte, ließ sich die Auflösung des Vertrages nicht mehr erzwingen. Die unter David schon anhebende Umwandlung des israelitischen Königtums aus einem charismatischen Wahl- und Vertragskönigtum zu einem absoluten Königtum begann das Volk als Vertragspartner zu entmündigen. Wenn die Auflösung des Vertrages mit Gewalt unmöglich gemacht wird, kann von einer echten gegenseitigen Bindung unter Übernahme einschränkender Verpflichtungen seitens des Königs als Grundlage des Staatswesens keine Rede mehr sein.

Es ist für beide Aufstände bezeichnend, daß Israel sich frei fühlte, den mit David eingegangenen Vertrag von sich aus zu lösen, als es der Meinung war, daß der König die übernommenen vertraglichen Verpflichtungen nicht einhielt oder die ihm übertragenen Vollmachten überschritt, um ein absolutes Großkönigtum durchzusetzen. Der Unterschied zwischen den beiden Versuchen liegt darin, daß durch den ersten, sorgfältig geplanten und vorbereiteten des Absalom nur die Person des Königs gewechselt und dadurch die Stellung Israels im Reich verbessert werden sollte, während der zweite die Auflösung des Vertrages mit David überhaupt bezweckte, also die volle Selbstständigkeit Israels und die Aufhebung des davidischen Großreiches erreichen wollte¹².

3. Es war nur folgerichtig, daß David seine tiefere Schuld an den beiden Umsturzplänen nicht einsah, sondern in der Furcht vor einem neuen Aufruhr Adonias einfach zum Mittel des Staatsstreiches griff. Zwar hatte sich Adonia tatsächlich noch nicht zum König ausrufen lassen, wie man David meldete, sondern befand sich erst in den entscheidenden Stadien seiner Verhandlungen; aber zum Abschluß eines Vertrages mit Juda und Israel zugunsten Salomos hatte David in dieser Lage keinesfalls mehr genügend Zeit. So beging er einen Staatsstreich von oben, indem er den neuen König vom Hofpriester salben ließ — ohne Teilnahme von Vertretern der Reichsteile und ohne Vertrag mit ihnen —, ihn noch zu Lebzeiten in seine Mitherrschaft aufnahm und ihm auf diese Weise die Thronfolge sicherte (I Reg 1). Diese Maßnahme hätte im ungünstigen Fall dazu führen können, daß Salomo allein in Jerusalem — dem Eigenbesitz der Davidsfamilie — und in unterworfenen Gebieten anerkannt worden wäre, während Juda und Israel sich gegen die getroffene Entscheidung hätten auflehnen können. Denn sie entsprach der israelitischen Rechtsanschauung nicht. Daß sie trotzdem hingenommen wurde, hat seine

¹² Vgl. A. ALT, a. a. O., S. 58.

Gründe im Überraschungsmoment, im Ansehen Davids zumindest in Juda und in der Aussichtslosigkeit der Empörung gegen die militärische Macht des Königs, der zwei zugunsten Israels unternommene Aufstände niedergeschlagen hatte. Hinzu kam, daß der einzige andere ernsthafte Thronanwärter Adonia anscheinend nur die Unterstützung jüdischer Kreise genoß und von Salomo zunächst zeitweilig und dann durch seine Ermordung endgültig aus dem politischen Leben ausgeschaltet wurde.

Es ist verständlich, daß die Erzählung von der Thronnachfolge Davids die getroffenen Maßnahmen wenigstens nachträglich zu rechtfertigen sucht. Sie ist ja wahrscheinlich am Hofe Salomos unter einem politischen Gesichtspunkt und mit einem politischen Ziel entstanden. Sie sollte nachweisen, daß Salomo der rechtmäßige Nachfolger Davids war, und erklären, wie es zu dieser Nachfolgeregelung kommen mußte. Sie wollte die Ereignisse aus dem Gang der Geschichte rechtfertigen.

Dennoch hat Salomo das Ungute der Nachfolgeregelung gespürt und zu spüren bekommen. Als er es bemerkte, hat er den seinem Königtum anhaftenden Mangel des Staatsstreiches ohne Wahl und Vertrag dadurch zu beheben gesucht, daß er seine Legitimation im Rahmen einer dem ägyptischen Vorbild entlehnten »Königsnovelle«¹³ von Jahwe selbst herleitete. Die Erzählung I Reg 3 4-15 geht von dem Augenblick der ägyptischen Königsnovelle aus, in dem am Krönungstage dem neuen Herrscher in einer Gottesbegegnung die Titel und Namen seines Königtums verliehen werden. Die göttliche Legitimation tritt bei Salomo damit an die Stelle des irdischen Königsvertrags und gleicht sein Fehlen aus. Daher ist sie an den Anfang der Darstellung der Regierung Salomos gestellt und sind die vorher erzählten politischen Morde mitsamt der Verbannung des Priesters Abjatar noch zu den Folgen des Staatsstreiches gerechnet worden. Seine eigentliche Einsetzung zum König hat Salomo mit I Reg 3 4-15 begründen lassen. Diese Form hatte den Vorzug, das Fehlen des irdischen Vertrages mit dem Hinweis auf den ausdrücklichen göttlichen Willen übertrumpfen zu können, zugleich allerdings den Nachteil, daß die Lösung des Problems nur für die Person Salomos selbst zutraf. Zumindest bei seinem Nachfolger mußte es wieder wach werden.

Noch Salomo selbst bekam die Schwierigkeiten zu spüren. Es mag fraglich sein, wie der Bericht über die symbolische Handlung des Propheten Ahia von Silo (I Reg 11 29-39) einzugliedern und zu bewerten ist; manches spricht für die von der Septuaginta vollzogene Einordnung nach der Rückkehr Jerobeams aus Ägypten¹⁴. Jeden-

¹³ Vgl. S. HERRMANN, Die Königsnovelle in Ägypten und in Israel, Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig 3 (1953/4), S. 51-62.

¹⁴ Zur Frage der Geschichtlichkeit und späteren Überarbeitung vgl. G. FOHRER, Die symbolischen Handlungen der Propheten, 1953, S. 50.

falls aber lassen die andeutenden Verse über die Erhebung Jerobeams gegen Salomo (11 26-28. 40) noch etwas vom Widerstand nordisraelitischer Kreise erkennen. Für sie war Salomo eben ein König ohne hinreichende Legitimation durch das Volk, weil kein Vertrag geschlossen worden war. Sie konnten mit dem statt dessen erfolgenden Hinweis auf die Gotteserscheinung schwerlich besänftigt werden.

4. In dieser Situation wird nach dem Tode Salomos die Forderung der Israeliten in Sichem verständlich. Sie wollten nun endlich wieder einen Königsvertrag — und zwar einen Vertrag mit günstigeren Bedingungen, als sie ihnen in der vertragslosen Zeit unter Salomo aufgenötigt worden waren (I Reg 12 1-4). Wir erhalten einen kleinen Einblick in die Verhandlungen, die geführt worden sind. Es ging um die Milderung der absoluten Gewalt und Verfügungsmacht des Königs, und der Königsvertrag schien das richtige Mittel, die Befugnisse des Herrschers klar zu umreißen und zu begrenzen. Aus den vorgetragenen Wünschen hätte sich als Form des erstrebten Vertrages diejenige der freiwilligen Selbstbeschränkung des Machthabers ergeben.

Da Rehabeam jedes Zugeständnis und vielleicht den Abschluß eines Vertrages überhaupt ablehnte, kündigten die Israeliten jede weitere Gemeinschaft mit der Dynastie Davids auf. Sie verwendeten dabei die etwas erweiterte Auflösungsformel aus der Zeit Sebas (I Reg 12 16). Nicht einmal militärische Gewalt konnte sie diesmal bezwingen (14 30)¹⁵. Wie das davidische Reich mit Hilfe des Königsvertrages zustande gekommen war, so zerbrach es an dessen Nichterneuerung. Andererseits haben die Israeliten von Jerobeam, den sie zum Könige erhoben (12 20), zweifellos ähnliche Garantien wie von Rehabeam verlangt und auch erhalten. Obwohl es nicht berichtet wird, muß ein Vertrag zwischen Jerobeam und den israelitischen Stämmen am Heiligtum von Sichem als selbstverständlich angenommen werden.

II.

1. Wie legitimierten die Davididen weiterhin ihr Königtum in Juda? Sie konnten sich zunächst auf die Rechtssitte der Übernahme des Harems vom Vorgänger als einer immer neuen Betrauung mit den Hoheitsrechten berufen. Die Rolle der Königsmutter in Juda zeigt, daß wohl auch so verfahren worden ist. Das genügte jedenfalls zur Legitimation in der im Eigenbesitz der Dynastie befindlichen Hauptstadt Jerusalem.

¹⁵ Der Prophetenspruch in I Reg 12 21-24 sollte später den Mißerfolg der kriegesrischen Versuche Rehabeams verdecken.

Die davidischen Könige konnten ferner den Eindruck erwecken, als hätten die Judäer mit David zugleich seiner ganzen Dynastie zugestimmt. Den Vertrag, der ja vermutlich geschlossen worden war, bezogen sie nicht auf die Person Davids, sondern auf die Dynastie; daher war nicht bei jedem Thronwechsel ein neuer Vertrag erforderlich. Infolgedessen bildete der Vertrag mit David rechtlich die Grundlage für das Königtum in Juda bis zu seinem Untergang im Jahre 586 v. Chr. Nachdem David selbst »einen seiner Söhne als seinen Nachfolger durchgesetzt hatte, hat man in diesem Staate an der Erbfolge innerhalb der davidischen Dynastie unentwegt festgehalten, wobei sich wohl einfach das Schwergewicht der einmal geschaffenen Institution als entscheidend erwies«¹⁶.

Vor allem aber hielt man eine göttliche Legitimation zur Begründung des dynastischen Königtums für wünschenswert und fand sie im »Davidsbund« — in jenem ewigen Vertrag also, den Jahwe selbst für die Dynastie errichtet und schon dem David habe mitteilen lassen. Er garantierte den unerschütterlichen Fortbestand von Davids Thron und Dynastie (II Sam 23 5) und die Annahme des jeweiligen Thronfolgers an Sohnes Statt durch Jahwe (II Sam 7 8 ff.). Darin liegt an sich ein einseitiger Vertrag mit einer Verpflichtung des Mächtigeren vor, doch wird die Zweiseitigkeit in der Betonung des doppel-seitigen Vater-Sohn-Verhältnisses angebahnt (7 14). Mit Hilfe dieser Vorstellung wurden sowohl der dynastische Grundsatz als auch der jeweilige einzelne König als Abkömmling der Dynastie legitimiert (vgl. auch Jer 33 21 Ps 89 4. 29 f. 40 132 12)¹⁷.

¹⁶ M. NOTH, Die Gesetze im Pentateuch, 1940, S. 12 (= Gesammelte Studien zum Alten Testament, 1957, S. 27), der allerdings fälschlich den nach II Sam 5 3 mit Israel geschlossenen Vertrag als Grundlage für Juda anführt.

¹⁷ Ps 89 40 beruft sich auf den Vertrag (ברית) mit David, den Jahwe entweiht habe, geradezu als einen Rechtstitel, aus dem man einen Anspruch auf die Hilfe Jahwes ableitet. Ein wichtiger Hinweis könnte auch in Gen 14 17-20 vorliegen, falls die Verbindung des sicherlich alten Überlieferungselementes von Melchisedek mit der Gestalt Abrahams schon in der Königszeit erfolgt sein sollte. Dann läge darin der Versuch vor, den königlichen Anspruch der davidischen Dynastie auf die Herrschaft über Gesamtisrael in der Vorzeit zu gründen: Abraham, der Ahnherr des Volkes, hat Melchisedek gezehntet und in ihrem Vorgänger eigentlich schon den Davididen gehuldigt, umgekehrt schon den Segen des Vorläufers Davids empfangen und sich dadurch wiederum dem Ort und dem König von Jerusalem verpflichtet (vgl. G. VON RAD, Das erste Buch Mose, 1952 S. 152). Allerdings fehlt eine wirkliche Handhabe für eine derartige Festlegung in vorexilischer Zeit; nur Ps 110 4 bietet einen gewissen Anhaltspunkt. Sicherlich aber hat die Melchisedek-Episode in nachexilischer Zeit dazu gedient, den Anspruch des Jerusalemer Tempels und Hohenpriesters gegenüber dem sich manchmal regenden Widerstand, der am deutlichsten in der Trennung der Samaritaner zum Ausdruck kommt, zu rechtfertigen.

Es kann wohl kein Zweifel darüber herrschen, daß II Sam 7 keinen einheitlichen und in sich geschlossenen Abschnitt bildet, sondern aus einem älteren Grundbestand und späteren Erweiterungen zusammengesetzt ist¹⁸. Ursprünglich hat die Erzählung lediglich von der Verhinderung des von David geplanten Tempelbaus berichtet und den Abschluß der Ladeerzählung gebildet (I Sam 4–6, II Sam 6); dazu gehören 7 1–7. 17. Diese Erzählung ist durch 7 8–16. 18–29 erweitert worden, wobei es dahingestellt sein mag, ob diese Verse im Laufe der Zeit nicht selbst noch Erweiterungen und Umbildungen erfahren haben. Jedenfalls zeigt die Einleitungsformel in 7 8 den neuen Einsatz; im Anschluß an ihn stehen nicht mehr die Lade oder der Tempel, sondern allein David im Mittelpunkt. Die Einfügung wurde durch das mehrdeutige Wort בית ermöglicht, dessen Bedeutung sich vom »Haus« als Wohnung für Jahwe zum »Haus« als Königtum oder Dynastie wandelt. Sobald vom »Haus« im letzteren Sinn die Rede ist, wird die Lade nicht mehr erwähnt. Zur Einfügung trug ferner die Bekanntschaft mit der ägyptischen Königsnovelle bei, die Salomo erstmalig zur Begründung seines Königums verwendet hatte. Denn »Tempelbau und Königs-theologie sind die Hauptthemen der ägyptischen Königsnovelle«¹⁹. So bilden 7 8–16 eine Sachparallele zur Legitimation Salomos in I Reg 3 4–15; nach dem Vorbild der Königsnovelle ist sie in 7 18–29 um ein Gebet bereichert worden²⁰.

Ein Vergleich mit der Legitimation Salomos ergibt zugleich, daß die Erzählung vom Davidsbund jünger als I Reg 3 4–15 sein muß. Nach einer Legitimation der ganzen Dynastie, wie sie in II Sam 7 8–16. 18–29 erfolgt, wäre ja eine gesonderte Begründung des Königums Salomos nicht mehr erforderlich gewesen; dergleichen hat sich denn auch in späterer Zeit nicht wiederholt. Was in I Reg 3 4–15 die Person Salomos allein betraf, wurde durch den »Davidsbund« vielmehr auf die ganze Dynastie ausgedehnt: die göttliche Legitimation. Ob dies noch in einem späteren Stadium der Regierung Salomos erfolgt ist, läßt sich nicht entscheiden. Doch hat der Hof sicherlich in der Zeit Rehabeams diesen Schritt tun können und müssen, der eine

¹⁸ Vgl. vor allem L. ROST, Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids, 1926. Neuerdings vgl. ferner S. MOWINCKEL, Natanforjettelsen 2. Sam Kap. 7, SvExArsb 12 (1947), S. 220–229; P. J. L. MCKENZIE, The Dynastic Oracle: II Sam. 7, Theol. Studies 8 (1947), S. 187–218; H. VAN DEN BUSSCHE, Le Texte de la Prophétie de Nathan sur la Dynastie Davidique, Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia II, 7, 1948 (aus Ephemerides Theologicae Lovanienses 24, 1948, S. 354–394); H. J. KRAUS, Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament, 1951, S. 35ff.; M. SIMON, La prophétie de Nathan et le Temple, RHPhR 32 (1952), S. 41–58; G. WIDENGREN, Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum, 1955, S. 59–61.

¹⁹ S. HERRMANN, a. a. O., S. 58, der allerdings das ganze Kapitel durch die Merkmale der Königsnovelle und den jeweils dominierenden Begriff »Haus« zusammengehalten sieht. Damit überschätzt er allerdings die Tragweite der formgeschichtlichen Untersuchung, die nicht auf eine ursprüngliche Einheit hinweisen muß, da die Zusammenfügung ebensogut sekundär und auf Grund der Bekanntschaft mit der Königsnovelle und des Begriffes »Haus« erfolgt sein kann. Welche dieser Möglichkeiten zutrifft, muß auf andere Weise entschieden werden.

²⁰ Belegstellen bei S. HERRMANN, a. a. O., S. 60, Anm. 4.

letzte Folgerung aus dem Staatsstreich Davids darstellt. Der »Davidsbund« ist als Vertrag zwischen Jahwe und »David« keine gleichzeitige Parallele zum Vertrag des Königs mit dem Volk (II Sam 5 3)²¹. Vielmehr wurde der irdische Königsvertrag mit dem Volk, der den Nachfolgern Davids fehlte oder der bei der Erweiterung des von David geschlossenen Vertrages auf die Dynastie lückenhaft schien, durch den von Gott selbst gesetzten Vertrag übertrumpft²². Daß dies die Zustimmung der Judäer hat gewinnen können, erweist die stete Treue der freien Vollbürger zur Dynastie²³.

Dennoch war der Gedanke des Königsvertrages in Juda nicht ganz erloschen. Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß andere mit ihm zusammenhängende Elemente lebendig blieben. So ist trotz des Bestehens der Dynastie ein gewisser Einfluß der freien Vollbürger auf die Auswahl des Königs aus den Angehörigen der Königsfamilie ersichtlich. Noch in später Zeit ist das Volk am »Königmachen« (vgl. I Sam 11 15 II Sam 24 5 3 I Reg 12 1. 20) entscheidend beteiligt. Auf diese Weise werden Asarja (II Reg 14 21), Josia (21 24) und Joahas (23 30) auf den Thron erhoben, zumindest teilweise unter Übergehen des eigentlichen Thronerben. Meinungsverschiedenheiten zwischen den Vollbürgern Judas und den Jerusalemern haben anscheinend zur Wahl Ahasjas durch die Letzteren geführt (II Chr 22 1).

Ferner aber hat der Gedanke des Königsvertrages in wenigstens zwei geschichtlich wichtigen Situationen unmittelbar nachgewirkt. Dies läßt doch wieder seine grundlegende Bedeutung für das judäische Königtum erkennen.

2. Zum erstemal begegnet der Königsvertrag wieder bei jener Palastrevolution gegen die Atalja, durch die der siebenjährige Joas auf den Thron erhoben wurde. Der erste Teil des Krönungsrituals, dessen wichtigste Phasen in II Reg 11 12 ff. genannt werden, fand im Heiligtum statt. Der Königssohn wurde aus dem Tempel, in dem er verborgen gehalten war, herausgeführt (11 12) und — wie es Brauch war — an den für den König bestimmten Platz gestellt (11 14). Dort wurde er gesalbt, nachdem er vom Oberpriester das Diadem und **קֶדוּת** »das Mahnzeichen« erhalten hatte (11 12). Man hat dieses letzte Wort

²¹ So G. WIDENGREN, *King and Covenant*, *Journal of Semitic Studies* 2 (1957), S. 21f.

²² Dadurch wird die Ausbildung eines Rituals für den Regierungsantritt des neuen Königs erforderlich. In ihm mußten Jahwe die entscheidenden Maßnahmen vorbehalten sein, um den jeweiligen Thronfolger als von ihm ausersehen zu bezeichnen und ihm die für die Herrschaft notwendigen Vollmachten und Fähigkeiten zu verleihen. Vgl. A. ALT, *Das Königtum in den Reichen Israel und Juda*, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II 1953, S. 133.

²³ Über das Verhältnis zu den älteren Traditionen Israels vgl. L. ROST, *Sinai-bund und Davidsbund*, *ThLZ* 72 (1947), Sp. 129—134.

oft ändern wollen, doch schwerlich mit Recht. Es ist an ein geschriebenes Dokument zu denken; und da das ganze Ritual weithin ägyptischen Vorbildern entlehnt ist²⁴, legen diese Parallelen die Vermutung nahe, daß das »Königsprotokoll« gemeint ist. Es wurde in Ägypten bei der Krönung verlesen und im Tempel niedergelegt. Gewöhnlich enthielt es die Proklamation der Gottessohnschaft des Königs und seiner sogenannten »guten Namen«, wie die von der Gottheit verliehene Herrschertitulatur bezeichnet wird. Analog kann das jerusalemitische Königsprotokoll die Adoption des neuen Königs durch Jahwe (vgl. Ps 27) und seine Titulatur — den »großen Namen«, den Jahwe verleihen will (vgl. II Sam 7 9 I Reg 1 47) — enthalten haben²⁵. Dieser Teil des Rituals schloß mit der Akklamation durch das Volk (11 12). Der zweite Teil wurde im Königspalast begangen, in den man den neuen Herrscher geleitete: die Thronbesteigung mit Proklamation und Huldigung (11 10).

Im Falle des Joas wurde nun zwischen beiden Teilen die bisherige Königin Atalja getötet und der Ablauf durch eine weitere Zeremonie unterbrochen, die der Oberpriester vornahm:

»Dann schloß Jojada den Bund zwischen Jahwe, dem König und dem Volk, daß sie Jahwes Volk sein wollten, und zwischen dem König und dem Volk« (11 17).

In dieser Bemerkung sind die beiden Motive eines Bundesschlusses mit Jahwe und eines Vertrages zwischen König und Volk miteinander verbunden. Zugleich findet sich eine andere Form des Vertragschlusses als bisher. Der Oberpriester Jojada schließt als Dritter den Bund zwischen den jeweiligen zwei Partnern, sowohl den Gottesbund als auch den Vertrag im innermenschlichen Bereich²⁶. Von ihnen

²⁴ Zur Anlehnung der äußeren Formen an das ägyptische Vorbild vgl. G. von RAD, Das jüdische Königsritual, ThLZ 72 (1947), Sp. 211—216. Auch der besondere Platz des Königs im Tempel geht auf ein ägyptisches Vorbild zurück, vgl. S. HERRMANN, a. a. O., S. 55.

²⁵ Das Königsprotokoll ist ebenfalls mit dem Begriff **עדות** in Ps 132 12 gemeint. Wahrscheinlich sind die Angaben des Königsprotokolls auch in I Reg 34-15 verarbeitet, vgl. im einzelnen S. HERRMANN, a. a. O., S. 55. Die Gleichsetzung von **עדות** mit dem »Gesetz« durch G. WIDENGREN, a. a. O., S. 5—7, ist daher unwahrscheinlich. Vielmehr hängen die Ausdrücke **חֶק בְּרִית** und **עדות** eng miteinander zusammen. **ברית** in Ps 89 40 132 12 bezeichnet allgemein den Königsvertrag und ist vom herkömmlichen Vertrag auf denjenigen mit der davidischen Dynastie übertragen. **חֶק** in Ps 27 (wonach 28-9 den Inhalt zitieren sollen) bezeichnet diesen Davidsbund als einen von Jahwe gesetzten und nicht zweiseitigen Vertrag. **עדות** als »feierlich gegebene und übernommene Verordnung« wird auf das Königsprotokoll übertragen und bezeichnet das schriftliche »Zeugnis« des Vertrages.

²⁶ Zu dieser Form des Bundes oder Vertrages vgl. M. NOTH, Das alttestamentliche Bundschließen im Lichte eines Mari-Textes, *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 13 (1953), *Mélanges Isidore Lévy*, 1955, S. 433—444 (= *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, 1957, S. 142—154).

hat zunächst der Königsvertrag in der Thronerhebung des Joas seinen geschichtlichen Ort. Denn nach der Herrschaft der ausländischen — nichtjudäischen und nichtdavidischen — Königin mußte die angestammte Dynastie mit Hilfe eines Vertrages von Juda wieder anerkannt werden. Dabei wird die Reihenfolge der vorgenommenen Handlungen gegenüber II Sam 5 a umgekehrt; zuerst erfolgt die Erhebung zum König mitsamt der Salbung, danach erst der Vertrag. Daran wird die feste Stellung des längst konsolidierten Königtums erkenntlich. Daß es sich aber doch um einen wirklichen Königsvertrag gehandelt hat, geht noch aus der chronistischen Erzählung hervor, die Gottesbund und Königsvertrag voneinander trennt. Sie spricht in II Chr 23 a zunächst von einem Vertrag der Vertreter des Volkes mit Joas. Seinen eigenen Ansichten entsprechend hat der Chronist dabei die Leviten einbezogen und die Vertreter des Volkes zum »ganzen Volk« (23 5 b) und zu »ganz Juda« (23 8) ausgeweitet. Trotzdem ist der ursprüngliche Sinn deutlich zu erkennen.

Doch auch die Bemerkung über den Bund zwischen Jahwe, dem König und dem Volk, die in II Chr 23 16 aufgenommen worden ist, hat ihre Berechtigung. Zwar scheint erst der deuteronomische Verfasser der Königsbücher den jetzigen Wortlaut formuliert zu haben, um den Satz auf die Bekehrung zu Jahwe nach dem Abfall der vorhergehenden Zeit zu deuten; aber ein neuer Bundesschluß zwischen Jahwe und dem König durch die Vermittlung Jojadas, vielleicht mit der rechtlichen Anerkennung durch das Volk verbunden, ist durchaus denkbar. Nach dem Bruch in der Linie der Dynastie, der in II Sam 7 8-16. 18-20 eine ewige Herrschaft zugesagt war, mußte die göttliche Legitimation erneuert oder bekräftigt werden. Daher diente der in II Reg 11 17 an erster Stelle genannte Bund mit Jahwe einer derartigen Erneuerung oder Bekräftigung des »Davidsbundes«.

3. Zum zweitenmal begegnet der Königsvertrag bei Josia im Zuge der Annahme des deuteronomischen Gesetzes. Nach II Reg 23 1-3 hat der König mit dem Volk durch seine nach Jerusalem entbotenen Vertreter einen Vertrag geschlossen, durch den sich beide Teile gleicherweise auf das neue Gesetz verpflichteten:

»Da ließ der König alle Ältesten von Juda und Jerusalem bei sich zusammenkommen. Dann ging der König zum Jahwetempel hinauf und alle Männer Judas und alle Bewohner Jerusalems mit ihm (die Priester und die Propheten und das ganze Volk, klein und groß), und er las ihnen den ganzen Inhalt des Bundesbuches vor, das im Jahwetempel aufgefunden worden war. Dann trat der König an die Säule und schloß vor Jahwe den Bund, daß sie Jahwe folgen und seine Gebote, Befehle und Vorschriften von ganzem Herzen und von ganzer Seele halten wollten, um so alle Worte dieses Bundes, die in jenem Buche geschrieben standen, auszuführen. Das ganze Volk trat dem Bunde bei.«

In diesem Falle schloß demnach der König einen Vertrag an heiliger Stätte. Weder handelte es sich um einen mit Jahwe geschlossenen Bund, da der Ausdruck »vor Jahwe« lediglich angibt, daß die Handlung im Heiligtum als der Stätte der göttlichen Gegenwart stattfand, noch vermittelte Josia als Dritter einen Bund zwischen Jahwe und dem Volk, da er selber ebenfalls einbezogen war. Diese Auffassungen beruhen auf der Verwendung des geläufigen, aber zumindest an dieser Stelle sachlich mißverständlichen Verbs כרת. Tatsächlich schlug der König den Abschluß des Vertrages vor, so daß ein zweiseitiger Vertrag zustande gekommen wäre, oder setzte den Vertrag fest, so daß es sich um einen einseitigen Vertrag mit überwiegender Verpflichtung des Volkes als des schwächeren Teils gehandelt hätte. Im letzteren Falle wäre die כרית eine »Verpflichtung«, auf die das Volk eingeht, weil der König auf sie einzugehen befiehlt²⁷. Berücksichtigt man jedoch die Beschränkung der königlichen Macht und die erweiterten Befugnisse des Volkes im deuteronomischen Gesetz, auf das sich der Vertrag bezog, so dürfte eher der erstere Fall zutreffen und ein zweiseitiger Vertrag abgeschlossen worden sein. Jedenfalls handelte es sich um einen Vertrag zwischen König und Volk. Daher wurden »alle Ältesten von Juda und Jerusalem« als Vertreter und Sprecher des Staatsvolkes des jüdischen Reiches versammelt und als Vertragspartner hinzugezogen.

Fragt man also nach dem Sinn der deuteronomischen Formulierung in 23,3, die mehr umschreibt und verhüllt als klar aussagt, so erklärte der Vertrag, daß nunmehr dem Königtum und dem Verhältnis zwischen König und Volk — d. h. dem Staat — das neue deuteronomische Gesetz zugrunde gelegt werden sollte. Staat und Königtum erhielten eine neue Grundlage, daher war ein neuer Vertrag erforderlich, der die bisherige Regelung ersetzen sollte. Damit wurde das deuteronomische Gesetz zum Staatsgrundgesetz erhoben. Als solches hat Josia es denn auch behandelt und zur Grundlage staatlicher Maßnahmen auf kultischem Gebiet gemacht.

Freilich hat er seine Nachfolger durch diesen Vertrag nicht binden können. Daher brauchte Jojakim das deuteronomische Gesetz gar nicht förmlich außer Kraft zu setzen, sondern bei seiner Betrauung mit dem Königtum nur auf die vorjosianischen Formen zurückzugreifen und sie zu benutzen.

4. In zwei der verhältnismäßig wenigen Königspsalmen liegen Berührungen mit dem Königsvertrag vor. Ps 72, der als Gebet des Königs an Jahwe formuliert ist, spricht als eigentlichen Wunsch aus, daß Recht und Gerechtigkeit im Lande blühen mögen, und gibt damit den wesentlichen Inhalt der vertraglich festgelegten Verpflichtung

²⁷ J. PEDERSEN, a. a. O., S. 62.

des Königs in Gebetsform wieder. Ps 101 umschreibt gleichfalls den Inhalt des Vertrages, soweit er Pflichten für den König enthält, und legt ihn dem König selbst als Gelöbnis in den Mund; der König gelobt die Beachtung des Vertrages.

III.

1. Daß im Nordreich Israel nach der Zeit Davids und Rehabeams weiterhin Verträge zwischen König und Volk geschlossen worden sind, zeigen zunächst die Verhandlungen Jehus mit der im Eigenbesitz der bisherigen Dynastie Omri befindlichen Hauptstadt Samaria. Er setzte sich mit den Vertretern der Stadt auf brieflichem Wege zu Verhandlungen in Verbindung (II Reg 10 1 ff.) und stellte sie vor die Frage, ob sie ihm einen König aus den in ihrer Mitte lebenden Angehörigen der bisherigen Dynastie entgegenstellen und es damit auf eine kriegerische Auseinandersetzung mit ihm ankommen lassen oder ob sie es vorziehen wollten, die letzten Angehörigen der bisherigen Dynastie umzubringen und ihn als ihren König anzuerkennen. Diese Verhandlungen hätten folgerichtig zu einem wirklichen Vertrag führen können und müssen. Daß es nicht mehr dazu kam, hat seinen Grund in der radikalen Säuberung Samarias von allen Baalverehrern durch die Gewaltmaßnahmen Jehus. Ihnen waren gewiß auch die vorher genannten Vertreter der Stadt restlos zum Opfer gefallen, so daß Jehu sich die Stadt ohne weiteres aneignen konnte.

Statt dessen ist ein Vertrag zwischen Jehu und den Vertretern der israelitischen Stämme anzunehmen, der die politische und kulturell-religiöse Gleichstellung und praktische Bevorzugung des kanaanäischen Elements, für die besonders Ahab verantwortlich war, wieder aufhob. An die Stelle einer fehlenden unmittelbaren Bezeugung dessen ist wohl die Überlieferung vom Sicheim-Vertrag in Jos 24 zu setzen²⁸. Sie eilt zumindest in der Beziehung auf ganz Israel und wohl auch in der Fragestellung »Jahwe oder Baal« der Zeit Josuas voraus, muß jedoch wiederum älter als Dtn 27 sein. Daher dürfte die Überlieferung ihren Ausgangspunkt in der Tat im Königsvertrag Jehus besitzen, der vor allem den Jahweglauben als Staatsreligion bestimmte.

2. Deutlich setzen zwei Worte Hoseas die Sitte voraus, daß zwischen König und Volk Verträge bestehen müssen. Zunächst ist auf 6 7-11 a zu verweisen²⁹:

²⁸ So K. GALLING, Die israelitische Staatsverfassung in ihrer vorderorientalischen Umwelt, 1929, S. 55.

²⁹ In v. 7 *dl* »Und sie« als redaktionelle Glosse; *l pr* »Wie . . .«, da das folgende *ש* einen Ort voraussetzt. — v. 8 *ל עֲקִיבֵיהֶם דָּם* da *מ* von *דָּם* heranzuziehen ist, *pr* »schwierig von (Blut)«. — v. 9 *ל וְכֹחָהּ* »Und (gemäß) der Gewalt (eines Räubers)« *pr*

»In' Adam brachen sie den Vertrag,
 dort wurden sie mir untreu.
 Gilead ist eine Stadt von Übeltätern,
 'deren Fußspuren' blutig sind.
 Und wie 'gewalttätige' Räuber verfährt
 die Bande von Priestern,
 die an dem Weg nach Sichem morden
 und Schandtaten verüben.
 In 'Betel' sah ich Gräßliches[]:
 Es hat 'sich Götzenbilder' aufgestellt!«

Hosea spielt in diesem Wort nicht auf Frevel der Vergangenheit an, sondern auf solche, die den Zeitgenossen aus ihrer Gegenwart unmittelbar bekannt sein müssen, so daß die allgemeinen Hinweise genügen. Auch das Imperfekt »sie morden« (v. 9) und der Ausdruck »ich sah« (v. 10) weisen auf die Gegenwart des Propheten. Von den genannten Orten sind nur Sichem und Betel israelitische Heiligtümer gewesen, nicht alle genannten. Der Gedanke einer Wallfahrt vom Ostjordanland nach Betel paßt weder zu Hosea selbst noch zum Text. Insgesamt ist also die Rede von der Gegenwart Hoseas, einer Verbindungslinie zwischen dem Ostjordanland und dem Herzen von Ephraim und dazu von allerlei Gewalttat und Frevel. Das läßt darauf schließen, daß es sich um eine der Revolutionen aus der Zeit des Propheten und um ihren Verlauf von Gilead bis Sichem und Betel handelt³⁰. Damals sind ja mehrere Umwälzungen von Gilead vor sich gegangen; gegen eine von ihnen richtet sich das Scheltwort Hoseas. Im einzelnen kämen die Revolutionen Sallums, Menachems, Pekachs oder Hoseas in Frage; bekannt ist aber nur, daß Sallum vielleicht aus Gilead stammte, während Pekach über die aktive Hilfe von 50 Gileaditern verfügte (II Reg 15 25).

Für die Frage des Königsvertrages ist nur der erste Langvers wichtig. In ihm schilt Hosea den Vertragsbruch in Adam, einer Ortschaft im Lande Gilead in der Nähe der Mündung des Jabbok in den Jordan. Angesichts dieser örtlichen Begrenzung ist schwerlich an den Bruch des Bundes zwischen Jahwe und Israel zu denken. Vielmehr

»Wartende«. — v. 10 ל בית-אל pr »Haus Israel«; dl »dort ist Hurerei für Ephraim, es verunreinigte sich Israel« als erläuternde Glosse; dl »Auch Juda!« als vervollständigende Glosse. — v. 11 ל שת שקוצים לו pr »eine Ernte ist dir gesetzt«.

³⁰ So auch A. ALT, Hosea 5 8—6 6, Ein Krieg und seine Folgen in prophetischer Beleuchtung, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, II 1953, S. 186 Anm. 1. Wenn 6 7-11a allerdings in den Zusammenhang der Spruchsammlung 5 8 ff. gehört, die sich auf den syrisch-ephraimitischen Krieg bezieht, kommen nur die Revolutionen Pekachs oder Hoseas in Frage, nicht aber die von ALT genannten Revolutionen Sallums oder Menachems. (Eine andere Auffassung des Hoseawortes vertritt neuerdings H. W. WOLFF, Dodekapropheton, Lieferung 2, S. 154—156.)

haben die Leute dort den Vertrag mit dem zuletzt regierenden König gelöst — der Aufstand ist ausgebrochen. Und da der Vertrag einst an heiliger Stätte geschlossen und die Urkunde in einem Heiligtum niedergelegt worden war, bedeutet der Aufstand für Hosea gleichzeitig Untreue gegen den Gott, vor dessen Angesicht der Vertrag feierlich beschworen worden ist. So setzt das Wort Hoseas auch dort einen bestehenden Königsvertrag voraus, wo die Königsbücher keinerlei Hinweis darauf enthalten.

Noch allgemeiner spricht Hos 10 3-4 davon:³¹

»Jetzt sagen sie:

Wir haben keinen König,
denn Jahwe fürchten wir nicht,
und was soll uns der König tun?

Sie machen Worte,
schwören Meineide
und schließen Verträge;
und 'Blutvergießen' blüht wie eine Giftpflanze
an den Ackerfurchen.«

In diesem aus der Diskussion hervorgegangenen Scheltwort weist Hosea den Einwand zurück, als beruhe die herrschende Gesetzlosigkeit darauf, daß das Volk im Augenblick keinen König habe. Dabei hat der Prophet im Zitieren den Einwand schon umgeformt und in ihn den Hinweis auf die fehlende Gottesfurcht als Ursache der gegenwärtigen Not hineingelegt. In den folgenden, von ihm selbst formulierten Scheltsätzen legt er dar, daß die üblen Folgen der revolutionären Verhältnisse in eben diesem revolutionären Treiben selbst begründet sind. Man setzt zwar immer wieder einen neuen König ein, mit dem man einen Vertrag schließt — doch man hält diese Verträge nicht! Man gibt Loyalitätsversicherungen und schwört Huldigungseide — doch sind es leere Worte und Meineide! Deswegen schießt der politische Mord wie Unkraut empor. So setzt dieses Wort Hoseas ebenfalls den Abschluß von Verträgen zwischen König und Volk als selbstverständliche Übung voraus. Dergleichen scheint also im Nordreich Israel viel häufiger vorgekommen zu sein, als die spärlichen Mitteilungen der erzählenden Bücher des AT mit ihrer jüdisch gefärbten Geschichtsbetrachtung erkennen lassen.

IV.

1. Das israelitische Volk als Gemeinschaft der freien und rechtsfähigen Vollbürger hat demnach bei der Einsetzung des Königs wenigstens grundsätzlich und staatsrechtlich und oft genug in der

³¹ In v. 4 לִנְפֹשׁ *pr* »Recht«.

Wirklichkeit eine bedeutende Rolle gespielt. Das Volk ist es, das als Versammlung der Vollbürger oder vertreten durch die Ältesten den König erwählt — mögen auch die Designation des Charismatikers durch einen von Jahwe Beauftragten und der Erweis des Charisma in der Schlacht vorausgegangen sein. In Zusammenhang mit der Wahl wird ferner ein Vertrag zwischen König und Volk vor Jahwe geschlossen. Außer den für die Inthronisierung vorgesehenen Riten, zu denen wie sonst im Alten Orient die Akklamation des Volkes gehört, war grundsätzlich ein derartiger Vertrag unter göttlicher Autorität erforderlich, selbst wenn er nicht regelmäßig zustande kam. Es handelte sich um einen staatsrechtlichen Akt innenpolitischer Art³², zu dem die »Salbung« des Königs ursprünglich in Beziehung zu stehen scheint³³. Während aber der Vertrag in Juda von Salomo an gewöhnlich durch die göttliche Legitimation als ersetzt galt und nur noch in ganz besonderen Fällen angewandt wurde, dürfte er in Israel die Regel geblieben sein, wenn ein neuer Charismatiker oder Usurpator den Thron bestieg. Er zeigte, daß der Staat auf einer verfassungsmäßigen Grundlage stand und bildete die eigentliche Rechtsgrundlage der königlichen Herrschaft. Daher bedeutete der Bruch oder die Auflösung des Vertrages von seiten des Volkes die Infragestellung der Königsgewalt mittels eines Aufstandes oder die versuchte Auflösung des Staatswesens überhaupt.

Der Königsvertrag hat in der älteren Zeit vornehmlich die Form eines dem Mächtigeren abgenötigten Vertrages gehabt, durch den er sich binden sollte. Später trat er unter anderen Formen auf: als Bindung des Schwächeren (Saul-Erzählung), Stiftung durch einen Dritten (II Reg 11 17) und zweiseitiger Vertrag (II Reg 23 3). Ungeachtet dieser verschiedenen Formen, die wenigstens teilweise durch die jeweilige geschichtliche Situation und die Machtstellung des Königtums bedingt waren, wirft er ein bezeichnendes Licht auf das

³² Auch der Eroberer, der einen König von seinen Gnaden einsetzte, konnte mit ihm einen Vertrag schließen, der eidlich besiegelt wurde (Hes 17 13) und an die Stelle des Vertrags mit dem Staatsvolk oder des Jahwebundes trat.

³³ Von der Salbung des Königs wird oft so geredet, als führe sie eine Mehrheit — das Volk — aus. Praktisch wird sie allerdings wohl von einer einzigen Person vollzogen, die jedoch als Vertreter und Repräsentant der Gesamtheit handelt (anders J. WELLHAUSEN, Zwei Rechtsriten bei den Hebräern, ARW 7, 1904, S. 33—41). Die Salbung soll eine besonders enge Beziehung herstellen oder ausdrücken, in diesem Falle diejenige zwischen dem König und Jahwe — zunächst durch das Volk, später unmittelbar vermittelt. Sie dient also der Herstellung einer sakral begründeten *Communio* neben der rechtlichen des Königsvertrages. Beide bewirken nach alter Vorstellung eine wirkliche Gemeinschaft des »Segens« und des »Lebens«, in der der Schwächere einen Anteil an der »Macht« des Stärkeren gewinnt oder beide Partner einander gegenseitig Anteil an ihrer »Macht« gewähren (J. HEMPEL, a. a. O., Sp. 1514).

Wesen israelitischen Königtums. Er macht deutlich, daß es keinesfalls als Gottkönigtum und Element einer zeitlos gültigen göttlichen Weltordnung zu verstehen ist, sondern zwar eine göttliche Beauftragung voraussetzt, praktisch und rechtlich aber auf menschlichen Abmachungen mit den Vertretern der israelitischen Stämme beruht, die außer in Königswahl und -salbung vor allem in einem derartigen Vertrag zum Ausdruck kommen. Gewiß ist dieser keine profane Angelegenheit gewesen, sondern »vor Jahwe« geschlossen worden. Doch besagt dies nicht mehr, als daß er religiös begründet ist und seine Geltung unter göttlicher Autorität steht, während er bestimmte politische Verhältnisse rechtfertigt. Sogar der »Davidsbund«, der doch auf fremden, ägyptischen Vorbildern beruhte, ist letztlich ein dem irdischen Königsvertrag analoger Vorgang, bei dem Jahwe an die Stelle der Stammesvertreter tritt. Dadurch ist in ihm die Vorstellung von der göttlichen Herkunft oder dem göttlichen Wesen des Königs grundlegend abgewandelt worden. Zur Legitimation des jeweiligen Königs genügte seine Ernennung zum adoptierten Sohnes Gottes.

Die Ursprünge des Königsvertrages liegen in den nomadisch-beduinischen Vorstellungen, die in Israel lange und kräftig nachgewirkt haben³⁴. Aus ihnen ist auch das ursprünglich charismatische Königtum erwachsen. Denn der als König anerkannte Anführer handelt nicht auf Grund einer vom Stamm oder Stammesverband erteilten Vollmacht, sondern aus der überraschend auftretenden Begeisterung heraus, die als göttliches Charisma verstanden und anerkannt wird. Doch ist diese Vorstellung vom charismatischen Königtum angesichts des Königsvertrages etwas einzuschränken: In Israel handelt es sich um ein charismatisch bedingtes Wahl- und Vertragskönigtum. Denn im Vertrag suchte man zwar einerseits das Charisma festzuhalten und als Grundlage eines Amtes, einer In-

³⁴ Besonders deutlich ist der Unterschied gegenüber den Verhältnissen des hethitischen Staates, die auf den Anschauungen der indogermanischen Herrenschaft beruhen. A. GOETZE, Kulturgeschichte des Alten Orients III, 1: Kleinasien, 1957², S. 86 (mit weiterer Literatur), weist darauf hin, daß das hethitische Königtum anfänglich ein Wahlkönigtum gewesen zu sein scheint. Die Könige der ältesten Zeit bedurften der Anerkennung durch die Angehörigen ihrer Sippe und den Adel. Zwar designierte der regierende König dann seinen Nachfolger, machte damit jedoch nur einen Vorschlag an den Adel, der ihm zustimmen mußte, damit er rechtswirksam wurde. Diese Designationsurkunde war eine Art Vertrag. Der Adel garantierte die Thronfolge des Designierten, dieser verpflichtete sich, die Vorrechte des Adels unangetastet zu lassen. Erwies sich der Designierte als unfähig oder unwürdig, so konnte er wieder enthoben werden. Es ging also stets um das Verhältnis zwischen König und Adel, in dem der König *primus inter pares* war. Wie sehr das ganze Staatswesen der Hethiter auf Staatsverträgen beruhte, zeigt A. GOETZE, a. a. O., S. 95ff.

stitution festzulegen, um so den Übergang von der charismatisch begründeten Einzeltat zur institutionell verfestigten Dauerregierung zu gewährleisten. Andererseits aber ging es darum, die Befugnisse des unberechenbaren Charismatikers zu umgrenzen und die unantastbaren Rechte des Volkes zu sichern, damit das Freiheits- und Unabhängigkeitsstreben keine Einbuße erlitt. Das gleiche galt später für die Wiedererringung einiger Rechte der inzwischen zu »Untertanen« degradierten freien Vollbürger gegenüber dem absoluten Königtum, wie David und Salomo es weithin durchgesetzt hatten.

Die dem Saul erteilte Vollmacht erstreckte sich nur auf den Aufruf und die Führung des Heerbanns der Stämme zur Abwehr feindlicher Nachbarn, während es nicht sehr viel später unter Rehabeam um den verzweifelte Versuch ging, die grobe Bedrückung der Untertanen durch den Herrscher zu verhindern. Zur Zeit Jehus war nicht einmal mehr daran zu denken; man wollte vielmehr das kanaanäische Element zurückdrängen und den Jahweglauben zur Staatsreligion erheben. Nur Josia hat auf Grund des deuteronomischen Gesetzes noch einmal einen neuen Anfang machen wollen. Das Staatsgesetz, das von König und Volk in einem Vertrag angenommen wurde, setzte dem Königtum einige Schranken, die jede absolutistische und imperialistische Politik ausschließen sollten (Dtn 17 14-20). Der König sollte daran gehindert werden, das Volk in willkürlich begonnene Kriege zu führen, fremde Einflüsse in seiner Regierung walten zu lassen und die Steuerlasten zu erhöhen. Berücksichtigt man weiterhin die Einsetzung der Richter durch das Volk, die Errichtung eines obersten Gerichts am Heiligtum statt am Königshof und die Sozialgesetzgebung (Dtn 16 18-20 17 8-13 20—25), so erkennt man die Absicht, den Staat in bestimmter Weise zu gestalten. Während unter Eingrenzung der königlichen Befugnisse eine Art konstitutioneller Monarchie geplant war, wurden zugleich das politische Gemeinschaftsbewußtsein und die tätige Mitverantwortung der Staatsbürger wachgerufen. Denn sie sollten gemeinsam als die »Brüder« handeln. In dem Gedanken, daß vom König bis zum Sklaven alle Israeliten »Brüder« seien, wurde auf einer vertieften religiös-ethischen Grundlage nochmals das Pathos der Frühzeit wachgerufen und das staatliche Leben über die geschichtlich gewordenen Abgründe hinweg auf der Entscheidung für den göttlichen Willen aufzubauen versucht. Wie das Leben des Einzelnen vom Glauben nicht getrennt, sondern in ihm geheiligt werden sollte, so galt dies ebenfalls vom staatlichen Leben und politischen Handeln. Der Staatsbürger sollte sich letztlich nicht mehr als Untertan, sondern als Teilhaber der Herrschaft verstehen. Ob sich diese Auffassung auf die Dauer im täglichen Leben bewährt hätte, wissen wir freilich nicht; denn mit dem Leben Josias

hat zugleich dieser Versuch ein frühes Ende gefunden. Immerhin zeugt er für die Kraft, die in der Rechtsordnung des Königsvertrages wirksam war.

2. Angesichts dieser Sachlage erhebt sich die Frage, ob und wie weit die **בְּרִית** mit dem König Jahwe unter dem gleichen Gesichtspunkt wie der Vertrag zwischen König und Volk zu betrachten ist. Wie er als Landeseigentümer oder Eheherr in einem bestimmten Vertragsverhältnis zu Israel steht, so ja auch als König. Daher fragt es sich, ob nicht schon der Vorstellung vom Sinaibund, die doch ursprünglich bei einer vorwiegend nomadisch-beduinischen Schar von Israeliten beheimatet war, ein auf die religiösen Verhältnisse übertragener Vertrag mit dem König oder dem charismatischen Anführer zugrunde liegt. Vor allem wäre zu untersuchen, wie weit die spätere theologische **בְּרִית**-Vorstellung vom Gedanken des Königsvertrages getragen oder beeinflusst worden ist. Jedenfalls ist doch der »Gedanke der Theokratie: Jahwe ist König (vgl. Jdc 8 33: **יְהוָה יִמְשֵׁל בָּכֶם**) ... dem des Gottesbundes nahe verwandt, so daß man den mit Gott geschlossenen Bund als einen Königsbund deuten darf«³⁵.

In diesem Rahmen können zu dieser Frage, die nur in einem größeren Zusammenhang betrachtet werden kann, lediglich einige Hinweise gegeben werden. Der Abschluß der Gesetzesmitteilung in Dtn 26 18-19 geht zur Kennzeichnung des Gottesbundes geradezu vom Königsvertrag aus: Israel einerseits hat Jahwe veranlaßt, die Zusicherung zu erteilen, daß er sein Gott sein werde — unter der Bedingung, daß Israel ihm gehorcht und seine Anordnungen befolgt. Jahwe andererseits hat Israel zu der Erklärung veranlaßt, daß es sein Eigentumsvolk sein und alle seine Befehle einhalten werde — unter der Bedingung, daß er es zum ersten aller Völker machen und es ein ihm geheiligtes Volk sein wird. So haben beide Partner miteinander verhandelt, ihre Angebote gemacht und ihre Bedingungen gestellt. Nachdem sie sich darüber geeinigt haben, gibt jeder Partner seine Erklärung und Zusicherung ab, die ihn selbst und den anderen verpflichtet. Diese Erklärungen werden beiderseitig angenommen; damit ist der Vertrag geschlossen. Es zeigt sich von da aus, daß die Formel »Ihr sollt mein Volk sein, und ich will euer Gott sein« auf einer Nachahmung des vom König gegebenen Vertrages beruht.

Einen anderen Inhalt erhält der in Ps 105 10 genannte Vertrag in 105 11: die Zusicherung der Verleihung des Landes Kanaan als erblichen Besitz. Ebenso gehen Jer 14 21 und Ps 44 18 von der Vorstellung des Königsvertrages aus: Jahwe (als König) möge den Vertrag nicht brechen, aufheben oder für ungültig erklären, da das Volk ihn seinerseits nicht gebrochen hat.

³⁵ G. QUELL in ThWNT, II 1935, S. 123.

Zum Vertrag gehört der Schwur; so leistet man Jahwe den Schwur, wie man dem König schwört (Jes 19 18 45 23 II Chr 15 14). Als Vertragsurkunde werden die Gesetze betrachtet. Daher begegnet **בְּרִית** als Wechselausdruck für **חֹק**, **מִשְׁפָּט** und **עֲדוּת** (vgl. Dtn 4 13f. II Reg 17 15 Ps 105 10). Urkunden wurden in verschiedenen Behältern, darunter auch tönernen oder anderen Kisten aufbewahrt³⁶. Gleiches gilt nach Dtn 10 2 für die Tafeln des Dekalogs, für die zu diesem Zweck die Lade angefertigt wird. Aus dieser Auffassung der Lade als Aufbewahrungsort für die als Vertragsurkunde geltenden Gesetzestafeln ergibt sich ihre Bezeichnung als **בְּרִית (ת) אֲרוֹן** oder **הָעֲדוּת אֲרוֹן**.

Schließlich gehen anscheinend die Erwartungen eines »neuen Bundes (Vertrages)« (Jer 31 31-34) oder eines künftigen »Heilsbundes« (Hes 34 25 37 26), die Jahwe schließen wird, auf die Vorstellung des Königsvertrages zurück. Insbesondere erwartet Ezechiel für das neue Israel zuletzt nicht mehr einen eigenständigen König, sondern einen **נָשִׂיא**, der von Jahwe abhängig und niederen Ranges ist. Er wird nur als Unterhirt unter und nicht neben dem göttlichen Oberhirten tätig sein, der als eigentlicher König mit seinem Volk zur Begründung seiner Herrschaft einen neuen Vertrag geschlossen hat.

(Abgeschlossen am 25. September 1957)

³⁶ E. WEIDNER, Amts- und Privatarchive aus mittellassyrischer Zeit, Vorderasiatische Studien, Festschrift für Prof. Dr. VIKTOR CHRISTIAN, 1956, S. 111-118, zeigt an Hand von Ausgrabungen und inschriftlichen Belegen, daß es in Mesopotamien mindestens seit Beginn des 2. Jahrtausends üblich war, private oder amtliche Keilschrifttexte in Tongefäßen verschiedener Form aufzubewahren.

(Korrekturzusatz: An inzwischen erschienenen Arbeiten, die das behandelte Thema berühren, sind vor allem zu nennen M. NOTH, David und Israel in II Samuel 7, *Mélanges bibliques* André Robert, 1957, S. 122-130; M. TSEVAT, Marriage and Monarchical Legitimacy in Ugarit and Israel, *Journal of Semitic Studies* 2 (1958), S. 237-243; R. DE VAUX, *Les institutions de l' Ancien Testament*, I 1958.)

Die Schreibfehler in den ugaritischen nichtliterarischen Keilschrifttexten

in Anschluß an das textkritische Hilfsbuch

von Friedrich Delitzsch klassifiziert

Von Stanislav Segert in Prag

(Praha 1-M. Strana, Lázeňská 4)

In einem Beitrage zur Otto Eißfeldt zum 70. Geburtstage gewidmeten Festschrift »Von Ugarit nach Qumran«¹ wurden die Schreibfehler der ugaritischen literarischen Keilschrifttexte klassifiziert² und teilweise behandelt. Die in dem vorliegenden Aufsatz behandelten Texte³ sind sowohl ihrem Umfang als auch ihrer Bedeutung nach für das AT nicht so aufschlußreich, dennoch können wir hier einige Fälle von Schreibfehlern feststellen, die in den literarischen Texten zufällig nicht vorkommen. Da auch im AT Abschnitte vertreten sind,

¹ Die Schreibfehler in den ugaritischen literarischen Keilschrifttexten in Anschluß an das textkritische Hilfsbuch von FRIEDRICH DELITZSCH klassifiziert, BZAW 77, Berlin 1958, S. 193 ff.

² Nach dem Schema von F. DELITZSCH, Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament, Berlin und Leipzig 1920.

³ Nur die bis September 1957 veröffentlichten Texte werden berücksichtigt. Die Zitation richtet sich nach C. H. GORDON, Ugaritic Manual, S. 5—11, wo auch die Erstausgaben verzeichnet sind.

Die Numerierung von O. EISSFELDT (Bestand und Benennung der Ras-Schamra Texte, ZDMG 96, 1942, S. 525—532, weitergeführt von J. AISTLEITNER, Untersuchungen zur Grammatik des Ugaritischen, Berlin 1954, S. 165—185) deckt sich mit der von GORDON in den Nummern 1—48 und 53—61. Für die anderen nicht-literarischen Texte sind hier die entsprechenden Nummern angeführt: GORDON a, b — EISSFELDT 49—50; G 50 — E 52; G 63—66 — E 62—65; G 69—74 — E 66—71; G 80—87 — E 72—79; G 89—91 — E 80—82; G 92 — E 83 A; G 93 — E 83 B; G 94—96 — E 84—86; G 97 vgl. E 12; G 98—106 — E 87—95; G 107+53 — E 53; G 108—120 — E 96—108; G 138 — E 146; G 300—321 — E 109—130; G 322 u. 323 — E 131; G 324—335 — E 132—143; G 400 — E 144. GORDONS Nummern c, 139—172, 401, 500—501 dürfen die Ziffer EISSFELDTs von 147 an entsprechen.

Während für die Bezeichnung der Zitate aus den literarischen Texten die Nebeneinanderstellung der Buchstaben von EISSFELDT und der Ziffern von GORDON einige Vorteile haben kann, erscheint die gleichzeitige Anführung von zwei Ziffern dieser Systeme bei den nichtliterarischen Texten als unzweckmäßig, da damit die Übersichtlichkeit leiden könnte. Da der Verfasser seine Vorarbeiten nach dem System GORDONS angelegt hatte, gibt er in diesem Aufsatz nur diese Ziffer; für ihre Entsprechungen im System von EISSFELDT vgl. das synoptische Verzeichnis in AISTLEITNERS Untersuchungen, S. 186—187, und das oben angeführte Übersicht.

die auf unliterarische Quellen, Personen- und Ortsnamenlisten u. ä. zurückgehen, kann auch durch Heranziehung des ugaritischen Materials aus dem 14. und 13. Jh. v. Chr. ein anschaulicheres Bild über solche Urkunden gewonnen werden.

Während die literarischen Texte in der alphabetischen Keilschrift von Ugarit in der nordwestsemitischen ugaritischen Sprache geschrieben wurden, kommen unter den nichtliterarischen Texten auch Denkmäler der churritischen und akkadischen Sprache vor. Die letzteren wurden von E. DHORME⁴ festgestellt und als rituelle Texte (Nr. 102—105) gedeutet; es ist merkwürdig, daß sie neben den zahlreichen Aufzeichnungen, die in der gewöhnlichen akkadischen syllabischen Keilschrift vorliegen, verwendet wurden. Die churritischen Texte sind teilweise auch rituellen Charakters, wie die dort enthaltenen Götternamen bezeugen (Nr. 4, 34+45, 50, 106), die anderen können aber leider noch nicht mit voller Sicherheit bestimmt werden (Nr. 7, 27, 28, 35, 60, 61). Von diesen Texten sind in dem vorliegenden Verzeichnis der Schreibfehler nur solche festgestellt und aufgenommen worden, die durch parallele Abschnitte erkennbar sind⁵.

Die nichtliterarischen Texte in ugaritischer Sprache sind ihrem Inhalt und ihrer äußeren Form nach sehr verschieden⁶. Einige von ihnen sind wegen des schlechten Erhaltungszustandes⁷ — oder wegen der unordentlichen Schreibung (Nr. 57, 500, 501) — kaum mit Sicherheit zu bestimmen. Die unregelmäßige Schrift einiger anderer Aufzeichnungen kann mit der Annahme erklärt werden, daß es sich um Schreibübungen handelt (Nr. 6?, 16). In diese Kategorie gehören aber auch die mit Recht berühmt gewordenen Alphabettafeln (Nr. 139=401, 141, 320).

Einige Texte, wie Aufschriften auf Beilen (a, b), Äxten, Siegelzylindern (c, 168), Stelen (69, 70) und Tongegenständen (74, 94), sowie Etiketten (58, 59, 116, 165, 166) sind sehr kurz, dagegen erreichen die Verzeichnisse von Personen⁸, von Korporationen⁹, von Ortschaften¹⁰ und Aufzählungen von Gegenständen¹¹ oft eine beträchtliche Länge.

⁴ Textes accadiens transcrits en écriture alphabétique de Ras Shamra, *Revue d'Assyriologie* 37, 1940—41, S. 83—96. ⁵ Vgl. unten S. 30, Nr. 102 B 3,1.

⁶ Vgl. die Klassifizierungen von O. EISSFELDT a. a. O. (Anm. 3), und von C. H. GORDON, *Ugaritic Manual*, § 17. 1—2.

⁷ Nr. 24; 29—31; 36—37; 39—44; 46—48; 57; 72—73; 143; 148; 153; 156—158; 164; 167; 335.

⁸ Nr. 10; 11+38; 15; 64; 66; 80; 84—86; 91; 119; 146—147; 149—152; 154—155; 300—309; 311—316; 321—334; 400.

⁹ Nr. 41; 63; 81—83; 114—115; 163; 169—170.

¹⁰ Nr. 30; 65; 108—113; 159—162.

¹¹ Nr. 12—97; 87; 90; 92—93; 96; 98—99; 120; 145; 171—172; 310; 317—319.

Die Texte religiösen Inhalts sind stilistisch verschieden: Listen von Götternamen (Nr. 14, 17), Opferlisten (Nr. 1, 3, 9, 70, 144); Liturgien (Nr. 2, 107), kultische Vorschriften (Nr. 5, 8, 19, 22—23, 27, 33).

Unter den nichtliterarischen Texten sind auch zusammenhängende Aufzeichnungen erhalten: Anweisungen zur Pferdeheilung (Nr. 55—56), Briefe¹² und ein Staatsvertrag (Nr. 118).

In diesen Texten wiederholen sich einige Formeln, die durch gegenseitiges Vergleichen die Verbesserung der Schreibfehler ermöglichen. Dies ist auch da möglich, wo der Sinn der Formel noch nicht mit Sicherheit erklärt wurde. Im ganzen ist aber die Möglichkeit, die parallelen Texte zur Aufdeckung und Berichtigung der Schreibfehler auszunützen, verhältnismäßig selten¹³. Da aber einzelne Personen- und Ortsnamen in mehreren Verzeichnissen vertreten sind, können sie hier und da gegenseitig verglichen werden.

Während in den literarischen Texten trotz mancher ihrer Lücken und Unklarheiten dennoch der Sinn auf einen Schreibfehler aufmerksam macht und den Weg zu seiner Berichtigung zeigt, sind viele Partien der nichtliterarischen Texte noch undurchsichtig oder umstritten.

Auch in dem Erhaltungszustand der Keilschrifttafeln sind recht beträchtliche Unterschiede. Hier sind nur solche Schreibfehler verzeichnet, die in den materiell nicht beschädigten Abschnitten vorkommen; es ist nicht unsere Aufgabe, die Lesungen der früheren Herausgeber zu berichtigen; dies wäre ohne direkte Vergleichung der Originale mindestens unzweckmäßig. Obwohl die Autographien, an den neben CH. VIROLLEAUD auch E. DHORME¹⁴, R. DUSSAUD¹⁵ und F. THUREAU-DANGIN¹⁶ sich beteiligten, sehr sauber und verlässlich ausgeführt wurden, können sie doch nicht die Photographien oder gar die Originale ersetzen.

Während die literarischen Texte in überwiegender Mehrzahl in einer ordentlichen und sauberen »Buchschrift« geschrieben sind, zeigen sich unter den Schriften der anderen Urkunden erhebliche Unterschiede: einige Texte sind noch schöner und regelmäßiger ausgestattet als die Gedichte, dagegen sind einige Aufzeichnungen sehr unbeholfen, ja graphisch fehlerhaft.

Die Anordnung der Tafeln und die Schriftarten der verschiedenen Schreiber näher zu behandeln ist ohne Heranziehung der Originale mindestens unzweckmäßig; es sei nur bemerkt, daß einige Schreiber die Unterschiede zwischen einzelnen Buchstaben nicht genügend ausdrückten, so z. B. wird ' mit g, t, z vertauscht¹⁷.

¹² Nr. 13—43; 18; 20—21; 26; 32; 54; 89; 95; 100—101; 117; 138.

¹³ Vgl. dagegen bei den literarischen Texten, Schreibfehler (Anm. 1), S. 195. doch auch jetzt den Korrektur Nachtrag zum Text RS 1929 W² 3

¹⁴ Nr. 53—54; 95.

¹⁵ Nr. 69—70.

¹⁶ Nr. 321.

¹⁷ Siehe unten S. 31, sub 102 E und G 1. Vgl. GORDON, Ug. Manual, § 4. 17—18.

Nur die nach den zugänglichen Editionen¹⁸ mit Sicherheit oder großer Wahrscheinlichkeit als solche erscheinenden Schreibfehler sind in das folgende Verzeichnis aufgenommen. Es sei noch bemerkt, daß die halbfetten Ziffern am linken Rand die Abschnitte des Buches von DELITZSCH bezeichnen¹⁹.

1—12 A. Fehler infolge der trennungslosen Wort- und Satzschreibung

Während fast alle literarischen Texte ihre Worte durch Trennungskeile voneinander unterscheiden, weisen einige nichtliterarische Urkunden die scriptio continua auf (Nr. 7, 55, 57, 86, 92, 93, 104, 105, 107, 144). Der Unterschied dieser Schreibweise auch gegenüber den anderen alten nordwestsemitischen Inschriften ist zu unterstreichen²⁰. Es ist nicht ausgeschlossen, daß hier das Beispiel der akkadischen syllabischen Keilschrift, in der eine große Anzahl der Urkunden von Ugarit geschrieben wurde, nachgewirkt hat.

5a Nur vereinzelt wird der Trennungskeil an eine unrichtige Stelle gesetzt; das zweite von den folgenden Beispielen kann auch als Umstellung des Trennungskeiles und des ersten Buchstabens des Wortes gedeutet werden.

1. 315: 4 .š'rt, zu lesen .š'rt nach Z. 5, 6, 8, 9 u. 14.

2. 315: 7 mn.nš'rt zu lesen mn.n.š'rt wie bei 1.

3. 315: 10 'bdyrbš'rt, zu lesen .š'rt wie bei 1.

Einfache, zweifache, ja sogar dreifache waagrechte Trennungslinien zwischen den Abschnitten kommen in den nichtliterarischen Urkunden sehr oft vor, ihre Untersuchung dürfte bei der Mannigfaltigkeit der Urkunden für unseren Zweck keine bedeutenden Ergebnisse bringen.

13—82 [B—D] Fehler in der Vokalisation durch Buchstaben und Zeichen

Die Versuche der Vokalisation wurden in den nichtliterarischen Texten nicht festgestellt; dies ist um so merkwürdiger, als gewöhnlich, z. B. in ägyptischer oder späthebräischer Schrift gerade bei den Eigennamen — die eben in den Urkunden so zahlreich vertreten sind — dieser Behelf verwendet wurde.

¹⁸ Die Erstausgaben von CH. VIROLLEAUD u. a. (vgl. Anm. 14—16) in Syria und Revue d'Assyriologie (für die Stellenangabe vgl. Anm. 3); C. H. GORDON, Ugaritic Manual; H. BAUER, Die alphabetischen Keilschrifttexte von Ras Schamra (KIT 168), Berlin 1936. (Die von BAUER gebrachten Emendationen wurden oft, bes. in den Texten 1—48, von GORDON übernommen.) GORDON führt unter den Proben der Schreibfehler auch Beispiele aus den nichtliterarischen Texten an, Ug. Manual § 4. 13—22.

¹⁹ Siehe Anm. 2.

²⁰ Siehe a. a. O. (Anm. 1), S. 196.

83—147 E. Schreibfehler

83—88 I. Irrige Doppelschreibungen

82a 1a eines Buchstaben in unmittelbarer Aufeinanderfolge:

l 1. 93: 7 *arb'spm.lbnš*, zu lesen *lbnš* nach Z. 6 u. 8 (GORDON)

89—96 II. Auslassungen und Umstellungen.

89—94 1. Auslassungen.

89—90a a) von Buchstaben

90a [am Wortanfang]

g? 1: 14 *šmldt*, zu lesen *šml gdt*, vgl. 1: 13 *ymgdt*; 1: 14 *yrh.gdt* (BAUER)
w 1a. vgl. 92, Nr. 1

90b [in der Wortmitte]

- t- 1. 321: III: 34 *tt.qšm*, zu lesen *qštm* nach Z. 33 (THUREAU-DANGIN)
- m- 2. 327: 8 *ilišt'y*, zu lesen *ilištm'y* nach 64: 29—31 (VIROLLEAUD)
- m-? 3. 327: rev. 4 *bn.b'yn.šly*. VIROLLEAUD schlägt vor *šlmy* (vgl. 111: 2; 113: 18; 147: 6), GORDON läßt ohne Veränderung
- b- 4.—5. 330: 1 u. 2 *b.ar't*, zu lesen *b.arb't* (VIROLLEAUD)
- d- 6. 2: 15 *uthin.lbhm.wl't*, zu lesen *lbbhm*, vgl. Z. 24: *ld[b]hm wl.t'* (BAUER). — Dieser Fehler ist durch die graphische Ähnlichkeit des *d* zum nachfolgenden *b* zu erklären, vgl. 102 C. 4.
- r/-h 7. 65: 8 *atlg.hmš'sh* (so VIROLLEAUD und GORDON) oder *'šr* (BAUER). Alle Genannten berichtigen in *'šrh*, vgl. Z. 5 *lmn'srh*. Der letzte aufgeschriebene Buchstabe des Wortes zeigt drei waagerechte Keile, von denen der mittlere etwas nach rechts verschoben ist

90c [am Wortende]

- t 1. 112: 9 *ypr.arb*, zu lesen *arb't*, vgl. Z. 14 (VIROLLEAUD).
- h? 1a. Vgl. 90b, Nr. 7.
- m 2. 321: I: 29 *tt.qšt.w ql'*, zu lesen *qštm* Z. 26, 27 (THUREAU-DANGIN). Vielleicht durch *qšt* in der vorhergehenden Zeile (28) veranlaßt.
- m 3. 321: IV: 16 *tt.qšt.w ql'*. THUREAU-DANGIN: *qštm*. Es handelt sich vielleicht um gleichen Fall wie unter Nr. 2. Nach der Form der Zeichen ist aber auch die —minder wahrscheinliche— Erklärung zu erwägen, nämlich daß zugleich -t- und der Trennungskeil ausgelassen wurden.

91—92 b) von Wörtern

- w. 1. 321: I: 3 *tt.qštm.tn.ql'm*, zu lesen mit THUREAU-DANGIN *w.tn* nach Z. 2 *w.tn.ql'm*.

Da hier die Konjunktion *w* durch Trennungskeil vom nachfolgenden Worte getrennt ist, soll dieser Fall unter die ganze Wörter betreffenden Fehler eingereiht werden, obwohl in meisten Fällen *w* mit seinem Worte zusammen geschrieben wird.

97—101 III. Falschschreibung von Buchstaben und Wörtern, durch Benachbartes veranlaßt.**97—98** 1. Buchstaben**97** a) durch einen anderen Buchstaben zu ersetzen**97a** α) der Schreibfehler durch Folgendes veranlaßt*h-p* 1a. 55: 7 *bahh*, zu lesen *baph*. Siehe 102 B. 1, Nr. 1. Durch graphische Ähnlichkeit von *p* und *h* erklärbar.**97b** β) Der Schreibfehler durch Vorhergehendes veranlaßt.*r-w* 1a. 1: 4 *šrpršlmm*, zu lesen *šrp wšlmm*, siehe 102 D. 1, Nr. 2.*w-r* 1b. 119: 5 *iwrpzn*, zu lesen *iwrpzn*, siehe 102 D. 1, Nr. 64.**98** b) zu streichen.**98b** Der Schreibfehler durch Vorhergehendes veranlaßt.*g* 1. 1: 16 am Zeilenanfang *gdqt*, zu lesen *dqt* nach Z. 15 am Ende und Z. 16 (BAUER, GORDON). Der Fehler wurde anscheinend durch *gdlt* am Anfang der vorhergehenden Zeilen (15) veranlaßt; *gdlt* kommt noch einmal in dieser Zeile vor. Zur Stelle vgl. auch 99a, Nr. 1.**99—101** 2. Wörter a) durch ein anderes Wort zu ersetzen.**99a** α) Der Schreibfehler durch Folgendes veranlaßt.1. 1: 15 am Wortende: Statt *dqt* erwartet BAUER einen Namen der Gottheit. Die folgende Zeile (16) beginnt mit {*g*}*dqt*, vgl. 98b, Nr. 1.**102—133** IV. Falschschreibung von Buchstaben und Buchstabengruppen infolge äußerer Ähnlichkeit oder der Undeutlichkeit bzw. Ungenauigkeit.

Bereits bei den Auslassungen konnte auf die ungünstige Wirkung der großen Ähnlichkeit einiger ugaritischen Buchstaben zueinander verwiesen werden; die folgende Aufzählung zeigt, wie dieser Umstand sich auch ohne Rücksicht auf die Umgebung in zahlreichen Buchstabenvertauschungen zufolge der graphischen Ähnlichkeit ausgewirkt hat.

Die Aufteilung dieser Erscheinungen ist auch hier nach graphischen Kriterien erfolgt, die Übersicht der charakteristischen Fehler ist systematisch auch mit bezug auf die nur in den literarischen Texten vorkommenden Erscheinungen angelegt.

A. Differenzen in der Zahl der langen Keile an derselben Achse

1. waagrechte Linie: *t*(1), *a*(2), *n*(3)2. senkrechte Linie: *g*(1), *z*(2), *h*(3), *š*(2×1), *γ*(2×3).

B. Differenzen in der Zahl der parallelen langen Keile

1. einfache waagrechte Keile untereinander: *t*(1), *p*(2), *h*(3)2. einfache senkrechte Keile nebeneinander: *g*(1), *š*(2), *l*(3)3. dreifache senkrechte Keile nebeneinander: *h*(1), *γ*(2).

C. Differenzen in der Hinzufügung oder Auslassung von weiteren Keilen im rechten Winkel:

1. $t-m$; $g-m$
2. $h-i$; $l-u$
3. $s-b$; $l-d$; $u-d$
4. $b-d$.

D. Differenzen in den Zeichen, die drei Keile im Dreieck enthalten

1. die Keile sind waagrecht:

k (Dreieck), w (dazu ein waagrechter Keil rechts)

r (Dreieck und zwei waagrechte Keile links).

(Durch Unterlassung von Keile sind auch Verwechslungen mit p und a möglich)

2. die Keile sind senkrecht: s

E. Vertauschung des langen Keiles (t oder g) mit dem Winkelhaken ($'$).

F. Differenzen in den mit schrägen Keilen gebildeten Zeichen (d , g)

G. Differenzen in den mit Winkelhaken gebildeten Zeichen

1. $'$, t , d ,
2. g , g' , z
3. t , h

H. Zwei zusammengeschriebene Buchstaben als ein gerechnet und vice versa

$q-t'$; $z-p'$

102

102 A. 1

- $a-t$ 1. 1: 21 $gdua$, zu lesen $gdlt$ (BAUER); vgl. 102 C. 2, Nr. 3
- $a-n$ 2. 1: 3 $ikmn.bšam$, zu lesen nach Z. 6 $ikmn.wšnm$ (BAUER)
3. 9: 4 $gdlt.špa.$, zu lesen nach Z. 7 $gdlt. špn$ (BAUER)
4. 10:5 $bnā'mn$, zu lesen $bn n'mn$ (GORDON). Derselbe Fehler kommt in Krt: 40 vor, s. a. a. O. (Anm. 1), S. 204, 102 A 1, Nr. 13
5. 305: 7 $[b]a.[]pt$, zu lesen bn (VIROLLEAUD, GORDON), vgl. bn . Z. 8. Siehe auch Nr. 9 unten.
6. 309: 13 $[y]a gnym$, zu lesen yn (VIROLLEAUD, GORDON?), vgl. Z. 9 $yn y'rtym$
7. 314: rev. 11 $[]ya$, VIROLLEAUD u. GORDON: ... yn
8. 321: III: 3 $qdma$, THUREAU-DANGIN u. GORDON: $qdmn$, vgl. 64: 40
9. 321: III: 7 $ba.gtrn$, THUREAU-DANGIN u. GORDON: $bn.$, vgl. Z. 5 u. 8. Siehe auch oben Nr. 5
- $t-n$? 10. 149: 8 $bn.aḡdt$, VIROLLEAUD liest $aḡdn$, GORDON beläßt $-t$.

102 A. 2

g—h 1.—2. 12: 6 u. 12 *gmšm.hmr.škm*, zu berichtigen in *hmšm* (BAUER). (Das später gefundene Fragment dieser Tafel (97: 18) hat diese Berichtigung bestätigt.)

š—y 3. 2: 29 *ul[p h]rš*, zu berichtigen in *hry* (BAUER), vgl. *ulp.ḫty* (2: 29), *ulp.hry* (2: 21)

102 B. 1

h—p 1. 55: 7 *wyšq bahh* nach der Autographie VIROLLEAUDS, der als Transliteration *baph h* gibt; BAUER und GORDON: *baph*. Zur Erklärung des Fehlers vgl. 97a, Nr. 1a.

102 B. 2

l—š? 1. 9: 10 *yrihl mlk*, GORDON, Ug. Manual, S. 353 schlägt *yriḫš* vor.

g—š 1a. 1: 10 *b'l.gpn*, siehe 134a, Nr. 1.

102 B. 3

y—h 1. 4: 6 *idr.ydr*, im churritischen Text, doch ist die Berichtigung in *idr.hdr* (BAUER) praktisch sicher, da diese Formel in Z. 1 und daneben noch 12 Mal vorkommt.

h—y 2. 306:5 *brqn ilhb*. Das *h* am Ende ist — trotz GORDON — in *y* zu ändern, da *h* und *ḫ* inkompatibel sind. VIROLLEAUD schlägt *ilhny* vor, vgl. 113: 11.

102 C. 2

h—i 1. 56: 18 *št. nnh*, VIROLLEAUD (vgl. GORDON, Ug. Manual § 20. 1248) *nni* mit Bezug auf akkad. *ninū*.

l—u 2. 2: 31 *lšny.pkḫ*, zu lesen *ušny* nach Z. 32 (vgl. BAUER).

u—l 3. 1: 21 *gdūa*, zu lesen *gdlt* (BAUER), vgl. 102 A. 1, Nr. 1

102 C. 3

l—d 1. 64: 2 *lt.hlk*, VIROLLEAUD (nach GORDON, Ug. Manual, § 20. 1043) emendiert in *dt* (Relativpronomen).

u—d 2. 146: 2 *ut bd. skn*, GORDON: *dt* (Relativpronomen).

102 C. 4

b—d 1. 35: 4 *pbrm*, zu berichtigen in *pdr̄m* nach Z. 2 (BAUER).

d—b 2. 323: III: 7 *dn iḫny*, zu lesen *bn* (VIROLLEAUD).

102 D. 1

r—k 1. 56: 17 *k.yiḫd.arl.ššw*, VIROLLEAUD nach einem nicht veröffentlichten Text (GORDON, Ug. Manual, § 20. 104) *akl*.

r—w 2. 1: 4 *šrpṣlmm*, BAUER: *šrp wšlmm*. Anscheinend durch Vorhergehendes veranlaßt, vgl. unten Nr. 4 und oben 97b.

3. 95: 4 *r.ahtmlk*, nach GORDON zu lesen *w.ahtmlk*, vgl. *w*. mit Trennungskeil in Z. 13.

w—r 4. 119: 5 *iwwpzn*, VIROLLEAUD berichtigt in *iwrpzn* nach Z. 10. Der Fehler durch vorhergehendes *w* veranlaßt, vgl. oben Nr. 2 und 97a.

r—n 5. 138: 3 (Autographie nicht veröffentlicht, nur Transliteration in GORDON, Ug. Handbook) *gnn.bry.aḫy*. Im Ug. Manual, S. 355, emendiert GORDON in *bny*, vgl. Z. 11 und 16.

a—k 6. 55: 27 *kyraš wyahp*, VIROLLEAUD nach unveröffentlichtem Text (GORDON, Ug. Manual, § 20. 898a) *wykhḫp*.

a—r 7. 138: 9 (vgl. oben zu Nr. 7) *agmt* nach GORDON, Ug. Handbook, dagegen in Ug. Manual *rgmt*.

102 D. 2

- y/s 1. 150: 3 b'l's (GORDON), b'ly (VIROLLEAUD). Der umstrittene Buchstabe besteht aus einem einfachen und einem zweifachen senkrechten Keil; für VIROLLEAUDS Lesung können Parallelen 322: I: 6; 323: V: 4 u. a. angeführt werden.

g—s 2. 2: 27, zu berichtigen in *lmspr* nach 51: V: 104 (BAUER).

102 E.

g/' [1] Das ' wird in den Texten Nr. 3 (Z. 4) und Nr. 5 (Z. 2) so geschrieben, daß der Winkelhaken rechten Winkel mit einem senkrecht fallenden Schenkel bildet und so dem g ähnlich aussieht. BAUER erwägt daher die Möglichkeit in 5: 9 statt *gym* eher 'ym zu lesen (vgl. auch Z. 11, 14, 17). Ähnlich in 66: 4 liest VIROLLEAUD 'yn, GORDON *gyn*; BAUER erwägt beide Möglichkeiten, im Text geht er mit VIROLLEAUD. Vgl. GORDON, Ug. Manual § 4. 17.

t/' [2] GORDON, Ug. Manual, § 4. 17 macht auf die Fälle aufmerksam, in den die Schreiber t vom ' nicht unterschieden haben, wie 'ttri (19: 16), bilt (6: 19), hsth (1:10). Man kann dazu noch weitere Beispiele hinzufügen, wo die Lesung unsicher ist: 1: 12; 4: 2; 6: 14; 60: 1, 3; Bei 306: 3 wird die richtige Lesung durch 308: 7 p's angedeutet. In 103: 40 u. 42 lesen VIROLLEAUD und DHORME (a. a. O., siehe Anm. 4) t. In 144 kommt dreimal ein Name vor (Z. 4, 6, 7), dessen Etymologie und Lesung umstritten sind. VIROLLEAUD (Syria 28, 1951, 28) liest s'qn und leitet diesen Namen vom Ortsnamen s'q (sa'-qu) ab, während GORDON *stqn* liest. Der Name ist unregelmäßig geschrieben, er sollte richtig *sqqn* lauten (wie 64: 27). S. Korrekturnachtrag.

102 G. 1

't [1] Wie GORDON, Ug. Manual, § 4. 18 zeigt, ist oft 'vom t nicht genügend unterschieden, z. B. 6: 3 und mehrere Fälle in Texten 4 u. 5. (GORDON transliteriert daher solche Buchstaben in den churritischen Texten durch ein unterstrichenes '.) Solche Zeichen kommen auch in den akkadischen Texten 102 u. 103 vor. In 102: 2 u. 6 und 103: 40 lesen sowohl VIROLLEAUD als DHORME (s. Anm. 4) t; das von VIROLLEAUD als ' (103: 40) translitterierte Zeichen hat DHORME als t bestimmt; diese t entsprechen sämtlich den akkadischen š.

134—135 [Fehler, an den der Trennungskeil beteiligt ist].

Vgl. dazu a. a. O. (Anm. 1), S. 207, sub 134—135.

134a

Der Trennungskeil ist in einen Buchstaben bzw. Buchstabenteil zu ändern.

.g—š 1. 1: 10 b'l.gpn, zu lesen b'lspn (BAUER), vgl. 9: 14 b'lspn. Siehe 102 B. 2, Nr. 1a, wo die andere Erklärung ist.

136—143 E. V. Falschschreibung von Konsonanten und Wörtern, durch Gleich- oder Anklang veranlaßt.

z—t 1. 6: 30 b'l.azrt.'nt, zu lesen atrt (BAUER).

1a. Vgl. auch 146, Nr. 2.

144—146 E. VI. Allerlei sonstige Schreibfehler aus Unachtsamkeit bzw. ohne erkennbaren Grund.

145—146 2. verbesserte [Übersicht von Korrekturen].

Was die Korrekturen betrifft, gelten die früher mitgeteilten Schwierigkeiten bei der Feststellung der Rasuren ohne Konsultation des Originals nur mit Hilfe der Autographien auch hier, und zwar noch in verhältnismäßig größerem Ausmaß.

l—g 1. 50: 4 *nblā* anscheinend korrigiert in *nbgā* (churr. Text).

š/t—s 2. 327: 9 *bn.grgs*, vor dem *s* ist noch eine Spur des Winkelhakens, es kann auf einen phonetisch dem *s* nahen Laut geraten werden, also *š* oder *t*.

b—t 3. 84: 12 *tmyn*, VIROLLEAUD bemerkt, daß das *t* am Wortanfang über Spuren von *b* oder *g* geschrieben wurde.

([']) 4. 117: 18 *mlk.nrbn*, zwischen *b* und *n* sind Spuren von ['] zu sehen.

Rasur 5. Im Text 161 ist zwischen den Zeilen 1 und 2 eine Rasur (VIROLLEAUD).

Beim Vergleichen mit den Schreibfehlern in den literarischen Texten zeigt es sich, daß hier keine grundsätzlichen Unterschiede zu verzeichnen sind. Die relativen Zahlen der die einzelnen Buchstaben betreffenden Fehler differieren nicht bedeutend, die für die literarischen Texte charakteristischen Fehler, wie Umstellungen von Versen, größere Korrekturen am Rande usw. kommen freilich nicht vor.

Korrekturnachtrag

Zu 102 E. 2 (S. 31): VIROLLEAUD liest jetzt auch *štqn*, vgl. Le Palais royal d'Ugarit II, Textes en cunéiformes alphabétiques des Archives Est, Ouest et Centrales, Paris 1957, Nr. 154, I. 4, 6, 7 (S. 184), auch Nr. 153, I. 2—3 (S. 153).

Weder diese Edition noch die Beiträge zur VIROLLEAUD-Festschrift von H. CAZELLES über den Text Nr. 6 (L'hymne ugaritique à Anat, Syria 33, 1956, S. 49—57) und von Mlle A. HERDNER über den Text RS 18.56 (Un nouvel exemplaire du rituel RS 1929, n° 3, das. S. 104—112) konnten hier benutzt werden, da der Verfasser sie erst nach Abschluß erhalten hatte.

(Abgeschlossen am 4. September 1957)

Die Völker als Jahwes Zeugen bei Ezechiel

Von Dr. Henning Graf Reventlow in Kronshagen

(Kronshagen bei Kiel, Kieler Straße 33)

W. ZIMMERLI hat sich in drei Arbeiten, die das Problem in immer weiteren Kreisen umgrenzen, mit der von ihm sog. »Selbstvorstellungsformel« (SF) Jahwes **אני יהוה** befaßt, die erst in die »Erkenntnisformel« (EF) und in weiterem Rahmen in das »Wort des göttlichen Selbsterweises = Erweiswort« (EW) eingebettet ist¹. Das zentrale Ergebnis dieser Untersuchungen ist dies, daß diese prophetische Redeform auf ein gottesdienstliches Geschehen zurückzuführen ist, in dem die göttliche Selbstproklamation in dem **אני יהוה** erging². »Das Prophetenwort versteht sich damit als ein jenem primären Geschehen (sekundär) zugeordnetes Wort³.« Das Erweiswort hat aber nun darüber hinaus auch eine ganz bestimmte geschichtliche Prägung; ZIMMERLI erinnert hier an Stellen wie Ex 6 2 ff., den Vorspruch des Dekalogs, Ps 81 11 und fragt: »ob es daneben — oder damit verbunden — nicht auch eine Gelegenheit gegeben hat, bei der die geschichtliche Zuwendung Jahwes zu Israel, das *'lhyk*, das dann weiter durch die Aussagen des geschichtlichen Credo »Der ich dich aus Ägyptenland geführt habe« entfaltet und interpretiert ist, laut wurde⁴. Die Formulierung der Prophetensprüche in I Reg 20 13. 28 enthält in ihrem jeweils dreiteiligen Aufbau im Mittelteil eine Formulierung mit **נתן ביד**, die nach v. RAD⁵ ihren Sitz im Leben in der Institution des Heiligen Krieges hat, an die sich dann als Ziel das Erweiswort anschließt⁶. In diesem Erweiswort ist die aus dem gottesdienstlichen Geschehen stammende Selbstvorstellungsformel Jahwes der zentrale Bestandteil und Inhalt; das Erweiswort im Kampf bezieht sich demnach auf dieses gottesdienstliche Geschehen und will seine Wahrheit im geschichtlichen Ereignis beweisen⁷. Wichtig ist auch die Beobachtung ZIMMERLIS, daß die Erkenntnisformel besonders häufig auch unter den Fremdvölkerorakeln Ezechiels vorkommt⁸; hierdurch werden wir nicht nur darauf geführt, daß diese Fremdvölkerorakel

¹ W. ZIMMERLI, »Ich bin Jahwe« (Geschichte und Altes Testament, Festschr. A. ALT, Tübingen 1953, S. 179–209). W. ZIMMERLI, Die Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel, eine theologische Studie, Zürich 1954. W. ZIMMERLI, Das Wort des göttlichen Selbsterweises (Erweiswort), eine prophetische Gattung (Mélanges Bibliques, rédigés en l'honneur de André Robert [Paris 1957], S. 154–164).

² Vgl. zuletzt Erweiswort, S. 158.

³ Erweiswort, S. 158.

⁴ Erweiswort, S. 159.

⁵ G. VON RAD, Der Heilige Krieg im alten Israel, Göttingen 1952, 2. Aufl.

⁶ W. ZIMMERLI, Erweiswort, S. 155–158.

⁷ Erweiswort, S. 160.

⁸ Erweiswort, S. 162.

dem Propheten nicht abzusprechen sind⁹, sondern auch, daß die Völker eine nicht unbeträchtliche Rolle in der Verkündigung Ezechiels und damit dem Glaubensleben Israels gespielt haben können.

Dieser Rolle der »Völker« soll hier an Hand einer Formel nachgegangen werden, die zwar weniger auffällig als die Selbstvorstellungsformel ist und deshalb bisher weniger beachtet wurde, aber ebenfalls eine wichtige theologische Aussage zu enthalten scheint. Sie kommt im Buche Ezechiel insgesamt 13mal vor¹⁰, davon einmal¹¹ in unmittelbarer Verbindung mit der Erkenntnisformel **וידעת כי אני יהוה**. Es handelt sich um die stereotype Wendung **לעיני הגוים**.

Woher stammt diese Formel? Wörtlich übersetzt heißt **לעיני**: »vor den Augen«. An zwei Stellen im AT scheint diese wörtliche Übersetzung noch das Richtige zu treffen und sich keine tiefere Bedeutung hinter dem Ausdruck zu verbergen. Die erste findet sich in der Geschichte der Einholung der Lade nach Jerusalem durch David II Sam 6 in der Spottrede der Michal auf David, er habe sich beim kultischen Tanz vor der Lade entblößt **לעיני אמהות עבדיו**, v. 20. Hier ist der Sinn wohl eindeutig, und auch an der Stelle Hos 2 12: **ועתה אגלה ועתה נבלתה לעיני מאהביה**¹². Die hier zufällig eingetretene Augenzeugenschaft bekommt aber bald eine ganz bestimmte Färbung, indem sie in einen festgeprägten Bereich im israelitischen Volksleben eintritt. Zunächst bleiben wir dabei noch vollkommen im Bereich des Profanen. In II Sam 6 20 sind die Augenzeugen an dem Geschehen noch vollkommen unbeteiligt^{12a}; bald wird ihnen aber eine ganz bestimmte Rolle zugewiesen. Hierfür besonders aufschlußreich ist die Erzählung in Gen 23. Abraham kauft für das Begräbnis der Sara Höhle und Grundstück Machpela von dem Hethiter Ephron. Ephron antwortet auf das Ansinnen Abrahams, die Höhle käuflich zu erwerben: **לעיני בני-עמי בתתיה לך**: ich schenke sie dir vor Zeugen. Durch die Anwesenheit von Zeugen wird also das Geschäft rechtskräftig. Es ist dasselbe, was Dtn 19 15, vgl. 17 6, über die zwei oder drei Zeugen gesagt ist. Wenn ein Rechtshandel vor den Augen anderer, vor Zeugen, vor sich geht, ist er rechtskräftig. Gen 23 18 wird dann die Ausführung des Kaufs **לעיני בני-חת** berichtet¹³. Der Ausdruck **לעיני פ** ist also in der Rechtspraxis beheimatet. In unserem Fall handelt es sich um ein normales ziviles Rechtsgeschäft, einen Kaufvertrag. Ein ähnliches Verfahren finden wir Jer 32 12: Jeremia kauft den Acker zu Anathot; er schreibt den

⁹ So W. ZIMMERLI a. a. O.

¹⁰ 5 8. 14; 16 41; 20 9. 14. 22. 41; 22 16; 28 18. 25; 36 34; 38 23; 39 27 (einschließlich der Stellen, wo an die Stelle von **לעיני הגוים** eine andere, den gleichen Platz ausfüllende Verbindung des **לעיני** getreten ist, darüber s. u. S. 42). ¹¹ 22 16.

¹² Hier scheint aber schon die forensische Situation hineinzuspielen, s. u. S. 39.

^{12a} s. u. S. 43 Nachtrag

¹³ v. 16 steht die Variante **באזני**.

Kaufbrief und versiegelt ihn, dann übergibt er den versiegelten Brief und das offene Duplikat an Baruch **לעניי חנמאל דודי ולעניי העדים** בחצר המטרה הכתבים בספר המקנה לעניי כל-היהודים השבים. Es sind hier also drei Gruppen von Zeugen anwesend. Der erste ist der Vetter Chanamel, der Vertragspartner, mit dem das Geschäft abgeschlossen wird. Die zweite Gruppe bilden die bestellten Zeugen, von denen v. 10 berichtet wird, daß Jeremia sie zu dem Zweck hinzugezogen hat. Diese haben auch den Kaufbrief mit unterschrieben (bzw. sind darin genannt). Schließlich sind auch alle übrigen zufällig im Wachtthof anwesenden Juden genannt. Jeremia führt sie alle sorgfältig auf, um damit die Rechtsgültigkeit des abgeschlossenen Kaufvertrages eindeutig zu beweisen. Alle drei Gruppen sind auch dadurch Zeugen, daß sie einfach der Handlung beigewohnt haben; bei Chanamel kommt dazu, daß er der andere Vertragspartner ist, bei den bestellten Zeugen, daß sie im Vertrag namentlich aufgeführt sind. Aber das sind alles zusätzliche Sicherungsmaßnahmen; grundlegend für die Zeueneigenschaft und die Gültigkeit des abgeschlossenen Vertrages ist die bloße Augenzeugenschaft, das Dabeigewesensein. Denn die dritte Gruppe, die zufällig anwesenden Juden, war ganz unbeteiligt und kann doch als Zeuge angeführt werden. Ebenfalls um eine Rechtshandlung handelt es sich bei der in Dtn 25 9 für den Fall, daß eine Bruderswitwe von ihrem Schwager für die Leviratehe verschmäht wird, vorgeschriebenen Zeremonie. Sie soll vor den Städtältesten ausgeführt werden, **לעניי הזקנים**, und ist dann rechtskräftig. Hier ist aber der Charakter einer reinen Rechtshandlung schon überschritten und primitive Magie spielt hinein. Augenzeugenschaft bei Handlungen, die keinen ausgesprochen rechtlichen Charakter haben, aber doch wegen ihrer Wichtigkeit öffentlich geschehen und als tatsächlich geschehen bezeugt werden sollen, sind etwa die symbolischen Handlungen Jeremias: das Zerschlagen des Kruges **לעניי האנשים ההלכים אותך** Jer 19 10 und das Eingraben der Steine vor dem Pharaonenpalast in Tachpanhes **לעניי אנשים יהודים** Jer 43 9. Im ersteren Fall hat Jeremia die Leute als Zeugen bestellt. Der Übergang von der noch rechtlich relevanten Symbolhandlung der verschmähten Witwe zu dem rein religiös bedeutsamen Geschehen ist sehr gering. Ähnlich schwankt die Betonung zwischen rechtlich wirksamen Geschehen und charismatisch wirksamer Handlung auch an den Stellen Dtn 31 7: Mose beauftragt Josua mit der Führung des Volkes und gibt ihm die Verheißung Gottes auf den Weg, daß er das Volk in das gelobte Land wird führen dürfen **לעניי כל-ישראל**; Esra öffnet das Gesetzesbuch **לעניי כל-העם** Neh 8 5; der Wortwechsel zwischen Jeremia und Chananja findet statt **לעניי הכהנים וכל-העם** Jer 28 1. 5. 11.

Aber im letzteren Fall sind die Zeugen nicht mehr so ganz unbeteiligte Zuschauer. Sie sollen ja selbst Stellung nehmen, von Gottes

Wort angerührt werden. Die Zeugen werden zu den eigentlich Beteiligten, Angeredeten, die Handlung beginnt ihre eigentliche Zuspitzung und Abzweckung in der auf die Zuhörer ausgeübten Wirkung zu bekommen. Ganz deutlich ist das z. B. bei den letzten Verfügungen Davids aus I Chron 28: David versammelt das ganze Volk, nach seinen Ständen gegliedert, gibt einen Rückblick auf die II Sam 7 berichtete göttliche Verheißung und weist auf Salomo als den verheißenen Thronerben hin. Die Rede gipfelt in einer Ermahnung an das Volk und Salomo, Gottes Geboten zu gehorchen und ihm zu dienen, vv. 8-10. Diese Ermahnung wird feierlich eingeleitet: **ועתה לעיני כל-ישראל קהל-יהוה ובאוני אלהינו שמרו ודרשו כל-מצות יהוה אלהיכם**. Gott und das Volk werden zu Zeugen angerufen; zugleich sind aber beide die an dem Geschehen beteiligten Parteien: Gott, der die Gebote gegeben hat, das Volk, das nun ermahnt wird sie zu halten. Hier bekommt die Augenzeugenschaft eine deutliche paränetische Spitze.

Wichtig ist nun, daß die Berichte, in denen das berichtete Geschehen eine ganz bestimmte Zuspitzung auf die Augenzeugen hin besitzt, ja, ausschließlich um dieser Zeugen willen ins Werk gesetzt wird, ganz massiert in der Auszugstradition zu finden sind. Das beginnt mit dem Bericht über die ägyptischen Plagen, die den Pharao zum Gehorsam gegen Jahwes Befehl, das Volk Israel ziehen zu lassen, bringen sollen. Zweimal finden wir in diesem Zusammenhang die Formulierung mit **לעיני**: Ex 720 (J): Mose schlägt mit seinem Stab auf das Wasser im Nil **לעיני פרעה ולעיני עבדיו**; später heißt es (vv. 32f.), daß sich der Pharao das nicht zu Herzen nahm (**ולא-שת לבו גם-לואת**), er bleibt verstockt. Die Absicht war also, daß er es sich zu Herzen nähme: die Handlung ist direkt auf die Wirkung bei den Zuhörern ausgerichtet. Ähnlich Ex 98 (P), wo Mose und Aaron Ofenrußgen Himmel streuen **לעיני פרעה**, und wo es dann wieder heißt: **ולא שמע אלהם** (v. 12). Zusammenfassend wird vom Auszug berichtet: **ממחרת הפסח יצאו בני-ישראל ביד רמה לעיני כל-מצרים** (Num 333 [P]). In allen diesen Fällen sind es die Israel und seinem Gotte feindlichen Mächte, die durch die Erweise von Jahwes Kraft auf die Knie gezwungen und zur Anerkennung seines Gebotes gebracht werden sollen. In einer merkwürdig abgeschwächten und umgebogenen Weise kehrt dieses Motiv auch an der Stelle Dtn 46 wieder, wo das Halten von Gottes Geboten dazu dienen soll, die **לעיני העמים** und **בניה** Israels **והכמה** zu beweisen; die »Völker« werden dann sagen: **עם-הכם ונבון הגוי הגדול הזה**. Interessant, daß gerade in diesem in so ganz andere Bereiche abgeglittenen Wort das Stichwort von den »Völkern« fällt¹⁴, das uns später bei Ezechiel beschäftigen wird.

In einer anderen Gruppe von Aussagen sind es aber nun nicht die Ägypter oder ein anderes fremdes Volk, sondern Israel selbst,

¹⁴ Im Unterschied zu Ezechiel findet sich hier der Terminus **עמים** statt **גוים**.

das hier zum Zeugen und Betroffenen des Geschehens wird. Auch hier wieder in dem Bericht von einer Machttat des Mose: bei Massa und Meriba verschafft Mose auf Gottes Befehl dem durstigen murrenden Volke Wasser, indem er an den Felsen schlägt mit der Wirkung, daß Wasser hervorströmt. Jahwe gibt Mose den Auftrag, und er führt ihn aus **לעני זקני ישראל**, Ex 17⁶ (J). In der Nennung der Ältesten wird man noch eine Erinnerung daran finden können, daß es sich bei der **לעני הזקנים** ausgeführten Handlung um einen rechtlich relevanten Vorgang handelt¹⁵. Von Moses Taten insgesamt wird im Rückblick Dtn 34 12 gesagt: sie sind **לעני כל-ישראל** geschehen, und es hat sich dabei um **יד חזקה כל המורא הנדול** gehandelt, um Erweise der **יד חזקה**. Um einen ähnlichen Kraftbeweis handelt es sich bei dem Machtspruch Josuas Jos 10 12, den er auf Grund einer Unterredung mit Jahwe, die **לפני בני ישראל** geschieht, **לעני ישראל** ausspricht; was hier in der Erwähnung der Unterredung mit Jahwe, durch die der Machtspruch erst möglich wird, ausgedrückt wird, scheint Dtn 34 12 in der Formulierung von der **יד חזקה** anzuklingen: dieser Ausdruck wird gewöhnlich von Jahwes Handeln selbst gebraucht¹⁶; und zwar handelt es sich dabei um die stereotype Formulierung für das Exodus-geschehen¹⁷. In weiterem Rahmen werden wir dabei auf das Handeln Jahwes im Heiligen Kriege hingeführt¹⁸. Ähnlich wird Num 33a (P) von der **יד רמה** geredet.

An den innersten theologischen Kern dieser Aussagen heran führen einige andere ebenfalls in der Auszugstradition verwurzelte Stellen. Zuerst in dem der oben behandelten Stelle Ex 17¹⁹ parallelen Abschnitt Num 20: Jahwe macht Mose und Aaron den Vorwurf, sie hätten nicht auf ihn vertraut (und im Vertrauen auf ihn gehandelt), **להקדישני לעני בני ישראל** (Num 20 12 [P]). Ihr Handeln, auch die Machttaten, hätte also zur Verherrlichung Jahwes dienen sollen. Hier werden wir auf die von ZIMMERLI angedeuteten²⁰ Zusammenhänge mit der deuteronomischen Rede von dem »Namen« Jahwes geführt; ZIMMERLI scheint hier mit Recht eine Beziehung zur Selbstvorstellung Jahwes zu entdecken und nicht eine Hypostase; man wird gegenüber einem rein gottesdienstlichen Sitz im Leben dieser Redeform die Beziehung auf die Geschichte im Auge behalten müssen: hierfür ist be-

¹⁵ Vgl. Dtn 25 9, s. o. S. 35.

¹⁶ Ausnahmsweise wird Num 20²⁰ (J) Edoms starke Kriegsmacht so bezeichnet.

¹⁷ Ex 3 19 (J); 6 1 (J) (2×); 13 9 (J); 32 11 (E); Dtn 4 34; 5 15; 6 21; 7 8; 9 26; 26 8; Jos 4 24; Jer 32 21; Hes 20 34; Ps 136 12; Dan 9 15.

¹⁸ Vgl. Jer 21 5; Hes 20 33: hier wendet sich der Streiter Jahwe gegen das Volk Israel selbst: die Tradition wird von den Propheten auf die Weise aktualisiert, daß die Rolle der Parteien vertauscht wird: Israel tritt jetzt an die Stelle der bekämpften Heidenvölker.

¹⁹ Siehe oben

²⁰ Erweiswort, S. 159.

sonders Hes 20 aufschlußreich. In Hes 20 wird die prophetische Geschichtsbetrachtung von dem einen zentralen Motiv beherrscht, daß Jahwe gegenüber dem immer wieder abtrünnigen Israel »um seines Namens willen« gehandelt habe: למען שמי, und die Absicht ist dabei: לבלתי החל לעיני הגוים.²¹ Auf den zweiten Teil der Formel kommen wir noch zurück²²; ganz eindeutig ist jedenfalls hier die Beziehung zwischen dem Namen Jahwes (der nicht entweiht werden soll) und seinem Handeln in der Geschichte. In Jer 16 21 ist der Ausdruck שמי sogar in die Erkenntnisformel eingebaut; weitgespannte Zusammenhänge leuchten dadurch auf²³. Aufschlußreich ist, daß wir mit Ex 9 16 (J) auch in der Rede von dem »Namen« Jahwes wieder auf die Exodustradition zurückgeführt werden; wir haben es mit einem ganzen Komplex von Ausdrücken zu tun, die alle irgendwie zusammenhängen und sich auf die eine Glauben- und Geschichtstradition Israels beziehen.

Verherrlichung Jahwes, das ist das eine Ziel alles seines Handelns in der Geschichte an und mit seinem Volk Israel. Das geschieht in den Wundertaten vor dem Pharao und beim Auszug vor den fremden Völkern — das geschieht aber auch vor Israel selbst. An einer ganzen Reihe von Stellen ist Israel selbst der Zeuge der Machttaten Gottes, wie an den schon behandelten Ex 17 6; Dtn 34 12²⁴. Von da her wird auch die speziell priesterschriftliche Theologie von dem כבוד יהוה in neuer Weise beleuchtet: Jahwes כבוד erscheint in der Wolke לעיני ישראל Ex 24 17 (P) bzw. לעיני כל־בית־ישראל, Ex 40 38 (P). Wohnvorstellung und Mitgehen Jahwes in den Ereignissen des Auszugs, gottesdienstliches Geschehen und geschichtliches Handeln sind hier in einer doppeltgewendeten Epiphanie eng verbunden. In der Verherrlichung Jahwes finden wir den zentralen Mittelpunkt, um den sich das ganze Auszugsgeschehen gruppiert.

Um zu einem vollen Verständnis der ezechielschen Wendung לעיני הגוים zu gelangen, müssen wir aber nun noch einen Augenblick zu dem profanen Ursprungsgebiet des Ausdrucks לעיני, der Augenzeugenschaft im Rechtsgeschehen, zurückblenden. Ein Moment, das bei dieser Augenzeugenschaft in der israelitischen Rechtspraxis auch eine Rolle spielt, ist nämlich bisher übergangen worden. In den bisher gewählten Beispielen Gen 23, Jer 32 handelte es sich um zivile Rechtsgeschäfte, zu denen Zeugen nur zur Beurkundung, und um den recht-

²¹ Hes 20 9. 14. 22; ohne diese Zweckbestimmung v. 44.

²² Siehe unten S. 41.

²³ Zur weiteren Geschichte des Begriffs vgl. Jes 29 23; 42 8; 48 9; 52 5. 6; 66 5 Hes 36 28; Mal 1 6. 11 f.; 2 5; 3 20; Ps 91 14 u. a.

²⁴ Zur Beziehung auf Israel selbst beim Erweiswort vgl. W. ZIMMERLI, Erweiswort S. 163.

mäßigen Ablauf zu garantieren, hinzugezogen werden. In der Strafrechtspraxis fällt den Zeugen noch eine andere Aufgabe zu: sie müssen sich, und zwar als erste, auch an der Vollstreckung des Urteils beteiligen Dtn 17 7; dadurch werden sie als die Verantwortlichen herausgestellt. Eine solche Rolle der Zeugen scheint an der Stelle Num 25 6 hineinzuspielen, wo die Gesetzesübertretung des israelitischen Mannes mit dem midianitischen Weib לעיני משה ולעיני כל-עדת בני-ישראל geschieht; im Grunde ist hier also die ganze עדה zu dieser verantwortlichen Zeugenschaft und damit zur Bestrafung der Tat aufgerufen, die dann stellvertretend für alle durch Pinehas vollstreckt wird. Stellvertretend aber nicht nur für das Volk, sondern auch für Jahwe selbst: v. 11 בקנאו את-קנאתי; deshalb werden ihm und seinen Nachkommen die Rechte des Priestertums verliehen. Der Zeuge, der die in Israel geschehene Verschuldung straft, handelt also auch stellvertretend für Jahwe. Eine solche Rolle der Augenzeugen scheint auch in der prophetischen Allegorie Hos 2 12 hineinzuspielen; Hes 16 35 ff.; 23 9 f. 22 ff. hat das Bild dann in der krassesten Weise ausgemalt. Hier sind es die Völker, welche die Rolle der strafvollstreckenden Zeugen ausfüllen; diese Beobachtung wird für das Verständnis der Rolle der Völker in unserer Formel bei Ezechiel wichtig sein.

Damit sind wir zu dem Punkt geführt, wo wir die Bedeutung der Formel לעיני הגוים bei Ezechiel selbst behandeln können. Sie wird nur deutlich, wenn wir sie auf dem Hintergrund der im Vorangegangenen dargestellten Tradition verstehen. Der Ausdruck לעיני הגוים findet sich bei Ezechiel insgesamt siebenmal²⁵, einmal steht nur לעיני גוים²⁶, einmal לעיני רבים²⁷. Außerdem findet sich viermal לעיני in Verbindung mit einem anderen Substantiv²⁸; bei näherer Betrachtung stellt sich aber heraus, daß es sich an diesen Stellen um eine bildhafte Verkleidung derselben גוים handelt²⁹. Im ganzen kommt die Formel also 13mal vor; in ihrer stereotypen Prägung entspricht sie dem auch sonst bei Ezechiel verbreiteten formelhaften Gut.

Wie bei der Erkenntnisaussage, strömt auch in dem Ausdruck לעיני הגוים bei Ezechiel der Extrakt aus einer langen Tradition zusammen. Alle die im Vorhergegangenen aufgezeigten Bedeutungselemente der Augenzeugenformel sind bei Ezechiel aufzufinden. Ezechiel steht fest in einer geprägten Tradition. Bei der Frage nach der direkten Quelle, aus der ihm diese Tradition zugeflossen ist, werden wir zunächst auf das Heiligkeitsgesetz geführt. Hier finden wir in dem Segen- und Fluchkapitel Lev 26 in v. 45 dieselbe Formel לעיני הגוים, an einer Stelle, wo als auf die letzte Quelle für Jahwes

²⁵ Hes 5 8; 20 9. 14. 22. 41; 28 25; 39 27.

²⁶ Hes 22 16.

²⁷ Hes 38 23.

²⁸ Hes 5 14; 16 41; 28 18; 36 34.

²⁹ Siehe unten S. 42.

Handeln (hier sein endliches Gnadenhandeln) auf den Bund und die Exodustat verwiesen wird. Es ist zugleich der abschließende Vers, in dem das ganze vorher ausgebreitete Geschehen (das m. E. nicht als rückblickende Geschichtsschau, sondern als prophetische Zukunftsverkündigung im konditionalen Sinne zu verstehen ist) zu einer letzten Sinndeutung kommt. Jahwe handelt mit Israel so, wie er in der Ausführung aus Ägypten gehandelt hat, als der Gott des Bundes, wie er gehandelt hat **לעניי הגוים**, vor den Völkern als den Augenzeugen dieses Geschehens. Der Sinn dieser Gottestat wie allen Tuns Gottes mit seinem Volk ist aber **להית להם לאלהים**, ist der in die Selbstvorstellungsförmel am Schluß gefaßte Sinn: daß Jahwe seine Herrlichkeit erweist. Er erweist sie vor den Völkern.

Vor den Völkern: hier greift ein universalistischer, missionarisch gerichteter Zug in das sich auf den ersten Blick nur zwischen Jahwe und seinem Volk abspielende Geschehen hinein. Alle, die dieses Geschehen mit ansehen, werden in einer bestimmten Weise mit in es hineingenommen, es gibt keine unbeteiligten Zuschauer. Es gibt auch kein exklusives Handeln Gottes, das nicht zugleich einen Drang zur wellenförmigen Ausdehnung seiner Wirkung in alle Himmelsrichtungen hin entfaltet. Schon Pharao und die Ägypter waren von dem Auszug der Israeliten nicht unbetroffen; aber sie waren es mehr in negativer Weise, indem sie für ihren Widerstand gegen diesen göttlichen Plan bestraft wurden. Man kann aber sagen, daß die Ägypter, da ohne Verantwortung keine Schuld denkbar ist (Rm 7 8), auch hierdurch schon in eine Beziehung zu dem Gott Israel getreten sind. Num 33 3 tritt in der Rede von der **יד רמה**, die Jahwes Macht und Herrlichkeit repräsentiert, **לעניי כל-מצרים**, schon deutlicher der Bezug der Herrlichkeit Jahwes auf die Völker, im Sinne einer von ihnen geforderten Anerkennung des Herrseins Jahwes, hervor³⁰.

In Hes 20 wird nun, in der prophetischen Geschichtsschau, dieses Moment, das der Anerkennung der Herrlichkeit und Ehre Jahwes, seines »Namens«, als des eigentlichen Motivs für alles Geschichtshandeln Jahwes mit seinem Volk, zentral in den Mittelpunkt gestellt. Jahwes Ehre ist der einzige Grund für die Langmut Gottes im Verlauf dieser Geschichte, seines immer wieder erneuten Entschlusses, die an sich längst durch den beständigen Ungehorsam des Volkes verdiente Strafe noch einmal hinauszuschieben, es nicht gänzlich zu vernichten, sondern es bei einer Teilstrafe bewenden zu lassen. Dieses Handeln Gottes ist kein an der Geschichte orientiertes, gewissermaßen politisches Handeln; wäre es das, wäre die gänzliche Vernichtung des Volkes das einzig mögliche Ergebnis. Jahwes Handeln fließt vielmehr ganz allein aus seinem ureigensten Wesen und Sein.

³⁰ Vgl. oben S. 37.

Dieses Wesen ist aber ein so geartetes, daß es von Natur aus nach der Anerkennung durch die Völkerwelt, die גוים, verlangt. Jahwes Name darf nicht in den Augen der Völker »entweiht« werden: למען הגוים שמי לבלתי החל לעיני הגוים Hes 20 9. 14. 22; sein Handeln soll dazu dienen, ihm diese Anerkennung durch die Völker zu verschaffen: ונקדשתי בכם לעיני הגוים 20 41³¹. Wir werden an die erste Bitte des Vaterunsers erinnert: αὐτοσθητω σοι ονομα σου (Mt 6 9 par.). In ähnlicher Weise wird auch Hes 28 25 und 39 27 als der Zweck des Handelns Jahwes mit seinem Volk angegeben, daß er sich לעיני הגוים als heilig erweise, von ihnen die Anerkennung erlange.

In einem Fall ist es aber nicht Israel, sondern ist es die Heidenwelt selbst, mit der Jahwe ins Gericht geht und sich dadurch vor eben dieser Heidenwelt als den heiligen erweist. Das geschieht in dem großen eschatologischen Gemälde von Hes 38, wo Gog und seine Heerscharen als die Repräsentanten der Heidenwelt auftreten und vor den Toren Jerusalems durch eine furchtbare Naturkatastrophe vernichtet werden. Hier finden wir sogar die stärkste Häufung von Ausdrücken, die alle diese Macht und Herrlichkeit Gottes unterstreichen sollen: והגדלתי והקדשתי ונודעתי לעיני גוים רבים v. 23, und auch in dem גוים רבים liegt eine besondere Betonung. Es ist in diesem Zusammenhang nicht möglich, auf die Einzelheiten dieses umstrittenen Abschnittes einzugehen, aber darauf soll doch aufmerksam gemacht werden, daß in der Heranführung dieser Völkerscharen und ihrer Versammlung vor den Toren Jerusalems, wo dann das Vernichtungsgericht abläuft, eine bildhafte Anwendung aus der Zeugeneigenschaft der Völker gezogen wird. Sie schauen jetzt nicht nur von ferne zu, sondern nehmen unmittelbar am Ort der Handlung, an dem Ort, »wo Jahwe seinen Namen wohnen läßt«, bei Jerusalem, an dem Geschehen teil. Sie sind beteiligt, und zwar sind sie es in einer solchen Weise, daß für sie die völlige Vernichtung das Ergebnis ist. Und in diesem Vernichtungsgericht wird die Heiligkeit und Größe Jahwes zu einer letzten Anerkennung gebracht.

Zugleich werden in Gog und seinen Heerscharen aber die »Völker« repräsentiert, die eigentlich zu einem Strafgericht an Jerusalem herangezogen sind. Nur das Handeln Jahwes um seines Namens willen, לבלתי החל לעיני הגוים, hat den Prozeß im letzten Moment aufgehalten und in sein Gegenteil verkehrt. Und so wird es Gog und sein Heer, mit dem Jahwe ins Gericht geht v. 22. Der Zeuge wird zum Angeklagten, der Angeklagte zum zuschauenden, aber nun selbst gänzlich inaktiven Zeugen, der das Geschehen staunend vor sich abrollen sieht. Der Erfolg aber wird sein, daß Völker und Israel vereint den heiligen Namen Jahwes anerkennen 39 7.

³¹ Siehe oben S. 40.

Es kann auch umgekehrt geschehen: die Völker können auch als die mehr oder weniger am Strafvollzug beteiligten Zeugen des strafen-den Handelns Gottes am Volke Israel auftreten. So ist es z. B. Hes 5 14: **וְאַתָּנָךְ לַחֲרֵבָה וּלְחֵרֶפָה בָּגִים אֲשֶׁר סְבִיבוֹתֶיךָ**³²; ebenso Hes 22 16: **וְנָחֳלַת בָּךְ לַעֲיִנִי הַגִּוִּים**³³. Hes 5 8 blickt dabei die ursprüngliche Beziehung auf die Gerichtshandlung auch noch in der Formulierung durch: **וַעֲשִׂיתִי בְּתוֹכָךְ מִשְׁפָּטִים לַעֲיִנִי הַגִּוִּים**.

Zuweilen wird nun, wenn die Gerichtsschilderung in ein Bild gekleidet ist, auch die Zeugenformel mit eingekleidet. Zum Beispiel, wenn in der Ausmalung des Gerichts nicht von dem Volk, sondern von dem Land Israel die Rede ist. Dann heißt es gelegentlich statt **לַעֲיִנִי הַגִּוִּים**; die als Zeugen anwesenden Völker werden unter dem Bilde des die verwüsteten Stätten durchstreifenden Wanderers geschaut. In 5 14 (deshalb die Streichungsversuche der Kommentatoren) stehen Bild und Sache, wie es in den Allegorien häufig ist, noch unverbunden nebeneinander. Ein solches Verfahren hat sicher der Verdeutlichung gegenüber den Zuhörern des Propheten gedient. Dieses Bild findet sich 5 14 und 36 34; in 28 18 steht einfach: **כָּל-רֹאִיךְ**. Am eigentümlichsten ist die Einkleidung an der Stelle Hes 16 41: weil in dem ganzen Kapitel Jerusalem-Israel als das ungetreue Eheweib dargestellt wird, treten nun auch die anderen Völker unter dem Bilde von Frauen auf: die Buhlen der Dirne vollstrecken an ihr das Gericht **לַעֲיִנִי נָשִׁים רַבּוֹת**. Auffällig ist, daß hier von einem doppelten Kreis von Zeugen die Rede ist, denn auch die **מִשְׁפָּטִים** vollstreckenden ehemaligen Liebhaber sind ja Zeugen; jedoch entspricht das nur den tatsächlichen Verhältnissen im Rechtsleben, wie uns die Stelle Jer 32 12 zeigt, wo sogar ein dreifacher Kreis von Zeugen genannt ist und die zufällig Anwesenden (hier: die schadenfrohen anderen Weiber) auch eine wichtige Rolle spielen. Wie weit der Kreis der Zeugen gehen kann, zeigt die bisher übergangene Stelle II Sam 12 11, wo David angedroht wird, daß ein anderer zu seinen Kebsweibern eingehen wird **לַעֲיִנִי הַשֶּׁמֶשׁ הַזֶּה** (ob hier eine alte Personifizierung der Sonne, als Gottheit, im Hintergrund steht?).

Jegliches Handeln Jahwes mit seinem Volk, sein Verfahren im Gericht und mehr noch sein heilsames, rettendes Tun, geschieht zur

³² Hier eine leichte Stilvariante durch die Verwendung des **ב**, das durch Dissimilation entstanden ist; das **לַעֲיִנִי** kehrt im letzten Glied wieder. Schon **Q** hat die Bedeutung verkannt (»und deine Töchter rings um dich her«) (im Gefolge BERTI OLET, HAT, z. St.) und ebenfalls die Kommentare, die die Wendung im Gefolge HERRMANN'S (Komm. z. St.) als variierende Glosse zum letzten Teil streichen (so noch FOHRER und W. ZIMMERLI, Komm. z. St.).

³³ Hier muß die Lesart von **M** gegen **Q** beibehalten werden, da sonst der Sinn entsteht wird (vgl. die darauffolgende Erkenntnisformel). 36 20, das FOHRER als Parallele anführt, liegen die Dinge anders.

Verherrlichung des »Namens« Jahwes, zur Durchsetzung seines Anspruchs auf Anerkennung und Herrschaft. Dieses Handeln ist ein Tun mit seinem Volke Israel, aber von vornherein weist sein Ziel über diesen engen völkischen Rahmen hinaus. Denn der Herrschaftsanspruch Jahwes richtet sich auf die ganze Welt, er verlangt Anerkennung von allen Völkern, denn er ist allein der Herr. Das Gegenüber Jahwes zu seinem Volk ist deshalb von Anfang an universalistisch ausgerichtet; alles, was zwischen den Partnern des Bundes geschieht, trägt öffentlichen Charakter, ist ein Rechtsvorgang, der vor Zeugen geschieht. Das beginnt in den Berichten von dem Exodusgeschehen, das endet bei der rückschauenden Geschichtsbetrachtung des Propheten Ezechiel. Überall stehen die »Völker« als die Zeugen am Rande des Schauplatzes; sie tun es aber nicht als die unbeteiligten Zuschauer, sondern als die, welche das Geschehen eigentlich angeht, für die Gott das ganze Schauspiel eigentlich in Szene gesetzt hat. Israels Geschichte ist, wie sie Inhalt des Glaubens des Gottesvolkes ist, weil in ihr Jahwes Offenbarung an sein Volk ergeht, sein richtendes und rettendes Handeln, zugleich Predigt an die Völkerwelt, die zum Glauben und der Anerkennung des Herrschaftsanspruches des Gottes dieses Volkes gebracht werden soll. Dem dienen Wundertaten und Machterweise, dem dient aber auch strafendes Gericht. Der Glaube Israels ist von Anfang an universal; jeglicher Partikularismus, wie er von Zeit zu Zeit und an bestimmten Stellen immer wieder aufgetreten ist, ist ein Mißverständnis, ist Ungehorsam gegen Gottes Herrschaftsanspruch. Sobald Israel seinen Gott für sich haben will, fällt es vom Glauben ab und versündigt sich an dem Inhalt seiner eigenen Geschichte.

Die Botschaft des Deuterocesaja nimmt dieses Ziel mit verstärkter Energie und einem großzügigen Wurf wieder auf. Unsere לעיני-Formel spiegelt diese Bedeutung des Universalismus bei Deuterocesaja aber nicht wieder; nur ein einziges Mal, Jes 52 10, finden wir die Botschaft, daß Jahwe seinen Arm entblößt לעיני כל-הגוים. Unsere Untersuchung hat uns gelehrt, daß Deuterocesaja in diesem Universalismus nicht, wie vielfach angenommen, ein Neuerer ist, sondern nur einen wesentlichen Bestandteil israelitischer Glaubenstradition, der von Anfang an vorhanden war, neu zur Geltung bringt. Welche Bedeutung dieser Zug für das in der Diaspora befindliche Judentum und seinen Erben, die christliche Gemeinde, gehabt hat und noch hat, ist offenbar.

(Abgeschlossen am 30. Juli 1958)

Nachtrag zu S. 34 Anm. 12a:

Ihre als spöttisch vorausgesetzte Haltung bildet aber den Hintergrund zu der Umkehrung der Zeugenrolle in den im Text anschließend behandelten Stellen Gen 23 Jer 32 Dtu 25 usw.

Die Psalmenüberschriften in Targum und Midrasch

Von Pastor Horst Dietrich Preuß zu Hannover-Laatzten
(Hannover-Laatzten, Dorfstraße 41)

Vorbemerkungen

Es wird sich bei dieser Untersuchung zeigen, daß

1. das Psalmentargum ohne Kenntnis der rabbinischen Literatur und Exegese nicht verstanden werden kann, und daß
2. schon eine Betrachtung nur der Psalmenüberschriften es notwendig macht, über die theologische Eigenart der Psalmenexegese im Targum nachzudenken.

Beides kann hier nur jeweils angedeutet werden. Wir hoffen, eine Untersuchung zur Exegese der Psalmen im Targum, die notwendig auf die rabbinische Psalmenauslegung wird ausführlich eingehen müssen, bald an anderer Stelle geben zu können. — Eine Einzelbehandlung der Psalmenüberschriften erscheint nicht überflüssig, da BACHER¹ über sie nur einen einzigen Satz, CHURGIN² an direkter Behandlung gar nichts bietet.

I. Allgemeine Beobachtungen

Das Targum³ hat nur bei den Psalmen eine Überschrift, bei denen der masoretische Text (M) ebenfalls eine bietet. Die 34 Psalmen, welche in M ohne Überschrift sind⁴, werden auch im Targum (T oder Pst) nicht damit versehen. Das T beweist damit seine Abhängigkeit von M. — Anders die syrische Übersetzung. Sie hat Überschriften bei allen Psalmen. Oft sind diese gerade dort, wo M nichts bietet, besonders ausführlich. Diese Überschriften bringen dann meist zuerst eine Situationsangabe des Psalms, dann ein kurzes Wort an den (christlichen) Leser, etwa im Stile der Überschriften in unseren Lutherbibeln. — Auch die LXX hat schon durch weitere Überschriften 12 Psalmen mehr als M von David hergeleitet. Die Andichtung der Psalmen an David als dem Psalmensänger nach dem Bild der Chronik

¹ W. BACHER, Das Targum zu den Psalmen; in: MGWJ 21 (1872), S. 408—416, 462—473. — Dort S. 414.

² P. CHURGIN, The Targum to the Hagiographa, New York 1945 (neuhebr.). — Ich danke Herrn Prof. ROWLEY für die freundliche Überlassung des Buches.

³ Diese mißverständliche Formulierung sei hier um der Kürze willen gestattet, obwohl sehr fraglich ist, ob man von dem Psalmentargum überhaupt reden kann. Schon die Druckausgaben sind im Text nicht einheitlich; das T selbst ist nicht das geschlossene Werk eines Mannes; seine Jetztgestalt (8. Jh.?) ist nicht die ursprüngliche, sondern es hat davor verschiedene Versionen gegeben, was dadurch bewiesen wird, daß sich Zitate finden, deren Textgrundlage wir heute nicht mehr zu haben scheinen. — Wir gebrauchen hier den Text von P. DE LAGARDE, Hagiographa Chaldaice, Leipzig 1873, den auch, mit kleinen Verbesserungen, bietet: E. NESTLE, Psalterium Tetraglottum, Tübingen 1879.

⁴ 1, 2, 10, 33, 43, 71, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 104, 105, 106, 107, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 135, 136, 137, 146, 147, 148, 149, 150.

geht immer weiter. Grundlage dieser Entwicklung ist vielleicht schon II Sam 22 im Verhältnis zu Ps 18 oder auch II Sam 23 1.

Um eine Übersicht über das Material zu erhalten, wollen wir zuerst die Aussagen zu den termini technici der Psalmenüberschriften betrachten (Abschnitt II), dann die Angaben über die Verfasserschaft prüfen (III) und schließlich wichtige Einzelüberschriften zu analysieren versuchen (IV).

II. Die feststehenden Termini⁵

1. **מוֹמֹר**. — Dieses, in מ an sich nicht unklare, Wort wird im ת mit **תושבחתא** wiedergegeben, also etwa mit Lobpreis, Rühmung, Lobgesang oder auch nur Gesang. — Nun hat jedoch die rabbinische Schriftauslegung dazu folgenden Grundsatz aufgestellt⁶: Steht im Text **מוֹמֹר לְדוֹד** (wie meist), so sprach David diesen Psalm, bevor die Schechinah auf ihm ruhte; d. h. er war dabei noch nicht inspiriert. Steht jedoch **לְדוֹד מוֹמֹר**⁷, so ruhte zuerst die Schechinah auf ihm und er sprach dann den Psalm in prophetischem, heiligem Geiste. Tatsächlich zeigen nun fast alle zuletzt genannten Psalmen eschatologische Interpretamente:

24 9: der hier genannte Garten Eden der Endzeit liegt ja nahe bei Jerusalem, das in v. 3 und 7 gefunden wird.

40 1: vgl. hier den Zusatz des ת in v. 8.

68 1: hier finden sich keine Belege, da das ת den Psalm auf den Auszug und die Gesetzgebung bezieht.

101 8: v. 8 bringt die Eschatologisierung⁸, ebenso bei

139 1: der v. 18, wozu man auch Symmachus vergleiche.

Es zeigt sich schon an dieser Stelle eine deutliche Abhängigkeit des Targums von Grundsätzen rabbinischer Exegese; es zeigt sich aber auch, daß die rabbinische Literatur diese Grundsätze keineswegs starr, sondern immer frei und beweglich, sozusagen nach Geschmack befolgt.

2. **לְמַנְצָה**. — Dieser Terminus soll (ebenfalls nach Pes 117a und Midr Ps 4 § 6) auch die Deutung des nachfolgenden Psalms auf die Zukunft anzeigen, ebenso wie **גְּיוֹנוֹת**. Man kann sagen, daß diese Regel nur sehr selten befolgt wird, etwa in Ps 14, oder in 18 29 (wobei der Psalm an sich aber auf Pharao bezogen wird), Ps 21 45 46. Die Mehrzahl der hierher gehörenden Psalmen jedoch hat keine eschatologischen Interpretamente; und wo sie in den übrigen Psalmen auftauchen,

⁵ Zu ihrer Bedeutung in מ siehe vor allem S. MOWINCKEL, Psalmenstudien IV, Die technischen Termini in den Psalmenüberschriften. Christiania 1923.

⁶ Pes 117a. — Vgl. F. WEBER, Jüdische Theologie . . . , 2. Aufl., Leipzig 1897, 81.

⁷ So 24 1 40 1 68 1 101 1 139 1.

⁸ Der Zusatz fehlt im Text der Regia. — Über die Varianten der verschiedenen Druckausgaben vgl. L. TECHEN, Das Targum zu den Psalmen, 2 Teile, Wismar 1896 und 1907 (Beilage zum Programm der Großen Stadtschule Wismar).

stehen sie jedenfalls nicht im Zusammenhang mit einer Deutung von למנצח, so daß z. B. der 63. Psalm im \mathfrak{T} eschatologisch interpretiert werden kann, ohne daß למנצח oder לרוד מזור in seiner Überschrift stünden⁹. Bei גינות ist der Sachverhalt ähnlich, da nur 61 7. 9 hier eschatologisierende Zusätze bieten¹⁰.

Der Terminus למנצח selbst wird fast immer¹¹ mit לשבחא wiedergegeben, also mit »zur Rühmung, zum Lob«. Das \mathfrak{T} faßt das Wort also wohl nicht als part. piel sondern eher als ein Abstraktum (etwa למנצח) auf¹². Die LXX liest εις το τελος, Vulgata »in finem«. Wenn man dabei an den rabbinischen Gebrauch des Wortes קץ denkt¹³, könnte beides dasselbe bedeuten. Dann wäre auch hier schon die Theorie von der Beziehung der למנצח-Psalmen auf die messianische Hoffnung belegt¹⁴, die das Targum zwar kennt, aber nicht durchgängig praktiziert.

3. משכיל¹⁵. — Das Wort soll (wieder nach Pes 117a) besagen, daß die so bezeichneten Psalmen in einer gottesdienstlichen Versammlung unter Einwirkung des prophetischen Geistes entstanden und dann durch einen Dolmetscher der Gemeinde mitgeteilt worden seien¹⁶. Das \mathfrak{T} gibt das Wort meist mit שכלא wieder¹⁷. Soll sich dieser »gute Verstand« vielleicht auf den erwähnten Dolmetscher oder auf die Gemeinde beim Zuhören beziehen? Wichtig ist der Zusatz in 78 1, wo das \mathfrak{T} hat: שכלא דרוח קודשא, was wieder für die Beziehung auf den Dolmetscher sprechen könnte. Jedenfalls leitet das \mathfrak{T} den Terminus von שכל ab, und der Zusatz טבא findet sich als Exegese auch in 32 8.

4. הזכיר. — In 38 1 wird dieses Wort doppelt übersetzt und dabei verschieden abgeleitet¹⁸, nämlich zuerst mit und von זכר (»zum Gedenken an das Gute für Israel«) und dann auch noch (wie auch

⁹ Über das τῷ διδόντι τὴν ψαλμὴν o. ä. bei A, Σ, Θ, s. RAHLFS im Vorwort zu seiner LXX-Ausgabe, Bd. I, S. 10f. und A. SCHLATTER, Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus, Gütersloh 1932, S. 109, Anm. 3.

¹⁰ Übersetzt wird entweder mit »auf dem Saiteninstrument« (41 61 671) oder mit על-תושבתהא (541 551 761 777 und 611).

¹¹ Nur in 111 steht תושבתהא, wobei allerdings die LXX zeigt, daß hier vielleicht auch ein מזור noch zusätzlich gestanden hat.

¹² Vgl. O. EISSFELDT, Einl. i. d. AT, 2. Aufl., 1956, S. 557. — Siehe auch LXX und Θ.

¹³ Ende = Anfang der messianischen Zeit; vgl. S.-B. IV 2, 986.

¹⁴ Vgl. K. BORNHÄUSER, Die Leidens- und Auferstehungsgeschichte Jesu, Gütersloh 1947, S. 191f. im Exkurs zu Ps 22.

¹⁵ Bei Ps 32, 42, 44, 45, 52, 53, 54, 55, 74, 78, 88, 89, 142.

¹⁶ Vgl. S.-B. III, 465. — Nach Midr. Lev. r. zu 26 3 bedeutet משכיל auch Eingebung.

¹⁷ Auch in 47 8; in 41 2 steht jedoch im \mathfrak{T} משכיל!

¹⁸ Dergleichen Doppelübersetzungen finden sich im \mathfrak{T} häufiger.

70 1) von und mit צריר לבונתא¹⁹, d. h. in Zusammenhang mit Lev 22 als Weihrauch.

5. ידותן. — In 39 1 hat das \mathfrak{I} den Zusatz »zur Wache des Hauses des Heiligtums«. Zu diesem Zusatz gab bestimmt der Name Jeduthun den Anlaß, da dieser I Chr 16 38. 42 im Zusammenhang mit den Hütern des Tempels genannt wird. Ein ähnlicher Zusatz findet sich \mathfrak{I} Ps 134 1, jedoch nicht bei Ps 62 1 und 77 1. Nach Menah 110a sind es die Schriftgelehrten in Ps 134 1, die sich mit der Thora befassen; es wird ihnen angerechnet als würden sie sich mit dem Opferdienst befassen.

6. מכתם. — In 56 1 57 1 58 1 59 1 deutet das \mathfrak{I} den Begriff gemäß Notarikon nach Sota 10b²⁰ als מך und תם, kann also auch nichts mit dem Wort anfangen. In 16 1 (vgl. auch Syrer!) und 60 1 wird es vom \mathfrak{I} (סרשון Abschrift) wohl mit כתב zusammengebracht, wozu CHURGIN²¹ auf Midr. Beresch. r. 74, 40 hinweist. Damit wird klar, daß das \mathfrak{I} an sich nur ein Wort ursprünglich im Text gelesen hat.

7. על-שנים. — \mathfrak{I} Ps 45 1; »für (על) die Sitzenden des Sanhedrin des Mose«. — Der Midrasch zur Stelle spricht nur von Lilien, verweist in § 2 dann aber noch auf Mose, Ahron und die Großen (!), welche kamen, um die Lieder der Korachiten zu hören. — 69 1 deutet das \mathfrak{I} »über die Gefangenschaft des Sanhedrin«, und der Midrasch bemerkt zu v. 4, daß der ganze Psalm sich auf den Druck dieser Verbannung beziehe. Ähnlich wird der Terminus in 80 1 umschrieben, wo dann vv. 11. 12 auch noch auf die Rabbinen und ihre Schüler bezogen werden. — 60 1 wird wiederum völlig anders gedeutet. — Zur Deutung auf den Sanhedrin vgl. auch Midrasch zu Ps 138 1²², wo אלהים auf den Sanhedrin bezogen wird und auch das \mathfrak{I} »vor den Gerichten« übersetzt. CHURGIN²³ verweist zur Erklärung dieser Stellen (vor allem 69 1) noch auf Tanch. 3 דברים und zitiert von dort: שושן עדות אלו סנהדרין שנאמר סוגה בשנים.

¹⁹ Vgl. BAETHGEN, Komm. z. Stelle; LEWY, Chald. Wörterb. üb. d. Targumim I, 1867, S. 338b. — Siehe auch Targ Jes 66 3.

²⁰ Auch Midr. Ps. 9 § 7 Ende und 56 § 1. — Vgl. L. PRIJS, Jüdische Tradition in der Septuaginta, Leiden 1948, S. 59.

²¹ a. a. O. S. 36.

²² Mit Ps 118 ist der eigentliche Midrasch zu den Psalmen beendet. Was dann noch folgt, ist eine spätere Ergänzung, die zuerst 1515 in Saloniki gedruckt erschien. Die editio princeps des Midrasch (Konstantinopel 1512) hatte diese Ergänzung den Handschriften entsprechend nicht. Nur einige Handschriften haben noch einen kurzen Anfang von Ps 119. — Bei diesem späteren Zusatz sind nun die Ausführungen zu Ps 122, 124—130, 132—137 wörtliche Übernahmen aus dem Jalkut. Zu den Ps 123 und 131 findet sich weder etwas im Jalkut noch in der Saloniki-Ausgabe. Was S. BUBER in seiner Textausgabe an diesen Stellen bietet, ist eigene Zusammenstellung aus Pes. rabb., Sifre, Bamm. r. und babyl. Talmud. — Vgl. dazu: Midrasch Tehillim (Schocher tob), hrs. . . von S. BUBER, Wilna 1891 und darin den Teil I, Einleitung.

²³ a. a. O. S. 40.

8. שִׁיר־הַמַּעֲלוֹת. — Das \mathfrak{L} hat stets: »Ein Lied, welches gesagt ist über den Aufsteigenden der Tiefe« (תְּהוֹמָא, also der Urflut an sich. — Dieses letzte Wort fehlt stets in der Regia). LEWY²⁴ übersetzt: »Beim Aufsteigen des Grundwassers«. — Hierzu ist zu vergleichen Sukka 53a²⁵: Als David die Fundamente des Tempels grub, stieg das Grundwasser zu sehr. Er sagte die Ps 120—134, da senkte es sich wieder (so R. Jochanan). Eine andere Version berichtet²⁶: Anfangs stieg das Grundwasser; dann fiel es jedoch zu stark, weil David eine Tonscherbe mit darauf geschriebenem Gottesnamen hineingeworfen hatte. Darauf sagte er den Psalm, und es erreichte wieder seine normale Höhe. — Zweierlei macht diese Auslegung klar: 1. Die Rabbinen wie auch der Targumist wußten nichts mehr über die genaue Bedeutung des hier verhandelten Terminus, brachten ihn aber noch stets mit dem Tempel in Verbindung. — 2. Hinter dieser Auslegung und der Beziehung auf den Tempel mit seinen Wassern unter ihm steht der Gedanke über den Tempel und dem heiligen Fels als dem Nabel der Erde²⁷.

9. הַלְלוּיָהּ. — Die Frage, ob dies ein Wort oder zwei seien, wird zwar in Pes 117a beantwortet (ein Wort, vgl. auch j. Sukk. 14b)²⁸, das Targum bietet aber nach dem Text v (LAGARDE) ein Wort, nach r (Regia) stets zwei.

10. סֵלָה. — Das \mathfrak{L} gibt es meist wieder mit לעלמין, dann aber auch mit לעלמא²⁹, und das לעלמין steht auch für לעד³⁰ und für נצח³¹. Es gibt Stellen im Syrer, wo dort die gleiche Übersetzung geboten wird³². Darin sieht PETERS ein sicheres Zeichen der Abhängigkeit des Peschitta-Psalters vom Psalmentargum³³. — Zur Klärung der Bedeutung des Wortes סֵלָה³⁴ könnte das \mathfrak{L} beitragen, indem es die

²⁴ a. a. O II, 54a.

²⁵ Vgl. auch W. BACHER, Die Agada der pal. Amoräer I, Straßburg 1892, S. 289 und A. ROSNER, Davids Leben und Charakter nach Talmud und Midrasch, Diss: Bern, Oldenburg 1908, S. 79. ²⁶ Makkot 11a.

²⁷ Vgl. dazu J. JEREMIAS, Golgatha, Leipzig 1926. — Ders., Art. λίθος im ThWNT, Bd. IV, 1942, S. 272 ff. — H. SCHMIDT, Der heilige Fels in Jerusalem, 1933.

²⁸ Vgl. A. GEIGER, Urschrift und Übersetzung der Bibel, 2. Aufl. (ed. P. KAHLE), 1928. — Mir nur zugänglich 1. Aufl., Berlin 1857, S. 275. — Vgl. BACHER, Agada d. Tann., II, S. 44.

²⁹ 32 7 39 12.

³⁰ 22 27

³¹ 16 11 74 1.

³² z. B. 3 9 4 8 24 10 66 7.

³³ In Le Muséon (Louvain) 52, 1939, S. 275—296 und auch A. VOGEL, in Biblica 32, 1951, S. 32 ff., 198 ff., 336 ff., 481 ff.

³⁴ Vgl. dazu N. H. SNAITH, Sela. — Vet. Test. II, 1952, S. 43 ff. — Er rekonstruiert folgenden Zwischenruf: *hodu ladonay ki tob ki le'olam hasdo*, und verweist auf I Chr 16 8–33 II Chr 7 3. 6 20 21 5 18 Esr 3 11. — Außerdem S. MOWINCKEL a. a. O. S. 11. — R. GYLLENBERG, Die Bedeutung des Wortes Sela, ZAW, N. F. 17, 1940/41, S. 153—156. — R. STIEB, ZAW, N. F. 16, 1939, S. 102—110: Sela als Wiederholungszeichen. Ders., Noch einmal Versdubletten im Psalter, ZAW 62, 1950, S. 317 f.

Erklärung als »Zwischenspiel« unterstreicht (o. ä.). Dieses Zwischen-
spiel oder besser dieses Einfallen der Gemeinde in das Singen des
Vorsängers hätte dann etwa »in Ewigkeit« als Text haben können.
Aquila hat αἰ, Hier. semper, Quinta εἰς τοὺς αἰῶνας.

11. על-עלמות. — In 91 übersetzt \mathfrak{I} mit עלמיתותא, »auf den
Tod des Mannes, der herausgegangen war aus dem Lager« und denkt
dabei an I Sam 174 wie der Zusatz »Goliath« in v. 6b zeigt. עלמות
wird folglich als Notarikon (על מות) gedeutet. — In 461 jedoch leitet
das \mathfrak{I} es (wie auch der Midrasch zur Stelle) von עלם ab. — 4815 hat
 \mathfrak{I} »Jugend« im Gegensatz zum Midrasch, der עולמות liest; aber Midr.
Lev. r. zu 109 hat auch בעלימות (Jugendkraft).

12. Sonstiges. — Die זיתת ist nach dem \mathfrak{I} eine Zither, die David
kommen ließ von Gath (81 811 841). — על-השמנית bedeutet, daß
dies eine Zither von acht Saiten war. Nach Ar. 13b gilt die Harfe
mit acht Saiten für die Tage des Messias, sonst hat sie nur sieben
Saiten. Die Harfe der zukünftigen Welt (gemeint ist stets die Harfe,
welche im Tempel in Gebrauch ist) hat nach Ps 924 dann zehn Saiten.
Das PsT ergänzt daher auch in 924 entsprechend. — Vgl. auch PsT
144, 9 und M in 33, 2³⁵. — שנין (7, 1) ist nach \mathfrak{I} Übersetzung einer
Ode oder eines Bekenntnisses (BUXTORF: Interpretatio confessionis).
— אל-הנחילות (51); dafür hat \mathfrak{I} על חנינון »auf dem Saiteninstrument«. —
Das Wort חנינון steht T Jud 11, 34 und Onk Ex 32, 19 für מְחִלּוֹת (Reigen-
tanz), was wohl nur zeigt, daß man sich über Ps 51 nicht klar war
oder es von חול tanzen ableitete³⁶. Die Gematria-Deutung des R. Jo-
sua b. Levi³⁷ kennt das Targum nicht.

על מחלת (531) gibt \mathfrak{I} wieder mit »wegen der Vergeltung an den
Gottlosen, die lästern den Namen des Herrn. »Denkt \mathfrak{I} hier an מחלה
Krankheit, die dann als Vergeltung Gottes gefaßt wird? — In 881
weiß der Targumist gar nichts mit dem Wort anzufangen und um-
schreibt »zum Gebet«; er leitet es auch nicht (wie A, Σ, Θ) von
על-מחלת (Reigen) ab.

III. Beobachtungen zur Verfasserschaft

Obwohl die Überschriften oft andere Namen nennen, war es für
die Rabbinen klar, daß David der Verfasser sämtlicher Psalmen sei.
R. MEIR bemerkte dazu, daß man in Ps 7220 nicht kallu, sondern
kol elu lesen mußte³⁸. Auch für Rab ist David Urheber aller Psalmen,

³⁵ Vgl. Sanh 91a; Bab. m. 59b. — Siehe auch J. KLAUSNER, Die Messianischen
Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten, Berlin 1904, S. 20,
Anm. 3. — Dazu noch Midr. zu Ps 813 und Pesikta Rabbati XXI. — Auch W. BACHER,
Die Agada der Tannaiten, II, 223. — Zu Ps 61 und 121.

³⁶ So PRIJS a. a. O. S. 83, Anm. 3.

³⁷ W. BACHER, Die Agada d. pal. Am., I, 181.

³⁸ Pes 117a; vgl. BACHER, Ag. d. Tann., II, S. 49. — So nicht im Targum.

und Ps 137 wird dementsprechend als prophetischer Blick Davids in die Zukunft erklärt³⁹; so auch R. Jehuda b. Simon⁴⁰. Jahve zeigte David schon die Zerstörung des ersten und zweiten Tempels voraus. So bezieht sich Ps 137 1 auf den 1., v. 7 auf den 2. Tempel, da Edom (wie oft) = Rom ist. Und nun hat David⁴¹ alle Psalmen nach dem Wort des R. Elieser (um 90) in bezug auf sich selbst gesagt. R. Jehoschua aber (um 90) sagte: In bezug auf die Gemeinde hat er sie gesagt. — Die Gelehrten aber sagten: Einige von ihnen (den Psalmen) in bezug auf die Gemeinde und einige von ihnen in bezug auf sich selbst; die, welche in der Einzahl gesagt sind, in bezug auf sich selbst; die, welche in der Mehrzahl gesagt sind, in bezug auf die Gemeinde. — Ähnlich R. Judan im Namen des R. Jehuda: Alles, was David in seinem Buche (der Psalmen) gesagt hat, hat er in bezug auf sich, und in bezug auf ganz Israel und in bezug auf alle Zeiten gesagt⁴². Die Psalmen, bei denen gar keine Überschrift steht, sind selbstverständlich von David⁴³. Ps 44 ist ein Korachpsalm, trotzdem hat לָדָוִד (Text v, aber nicht n und r) noch dabei ein לָדָוִד, ähnlich bei dem Asaphpsalm 76, den nach Sab. 88b Hisqia spricht⁴⁴. Daß ein Psalm von David »im prophetischen Geist« gesprochen wurde, wird oft — auch im Targum — vermerkt. Dieser Zusatz findet sich auch Mc 12 36 und II Sam 23 2, wobei zu fragen ist, ob die letztere Stelle nicht die Wurzel dieses Theologumenons ist. Im PsT finden wir die genannte Bemerkung zu 14 1 18 1 46 1 (Korach), 49 16 innerhalb eines Psalmes; 72 1⁴⁵ 79 1 98 1 103 1⁴⁶.

Der Einschub »es sagt David« findet sich zusätzlich noch 18 4 32 1 (obwohl erst kurz davor in der Überschrift; vgl. 90 1 mit Mose!); 49 16 60 3 84 9 (trotz Korach-Überschrift)⁴⁷, 91 2. Man kann fragen,

³⁹ Gitt. 57b, — BACHER, Ag. der bab. Am., S. 10. — Im PsT ist bei Ps 137 nichts von dieser Auffassung zu bemerken (gegen BACHER).

⁴⁰ Ber. 9b. — BACHER, Ag. d. pal. Am. III, 179. — ROSNER a. a. O. S. 1–10 (David als Psalmist und Prophet). Leider benutzt ROSNER das PsT nicht als Quelle für seine Darstellung. — Vgl. auch Midr. Ps. 1 § 2 + 6. — Midr. Ps. 72 § 2.

⁴¹ Pes 117a. — BACHER, Ag. d. Tann. I, 2. Aufl., S. 149.

⁴² Midr. Ps. 18 § 1.

⁴³ z. B. Ps 104: Midr. Mischle zu 11 8. — 106: Sanh. 93b. — 112: Bab. b. 10b. — 119: Mech. zu Ex 22 20. — Midr. Ruth. r. zu 3 8. — Midr. Bamm. r. zu 3 6.

⁴⁴ Vgl. dazu die Überschrift der LXX, die den Psalm auf die Assyrier bezieht und auf die Befreiung im Jahre 701.

⁴⁵ Salomo hat auch das Hohelied und Kohelet nach verschiedenen Stellen des Targums dazu im Prophetengeiste gesprochen. — Nach Midr. Ps. 72 § 2 stammt der Ps 72 jedoch von David.

⁴⁶ Nach Ber. 10a ist Ps 103 1–19 von Salomo noch im Mutterleibe gesungen worden; daher erklärt sich der Zusatz im Targum zu v. 2. — Vgl. auch Midr. Ps. 103, § 3. — Vgl. S.-B. II, 127. — DALMAN, Worte Jesu, 2. Aufl., S. 166.

⁴⁷ Erschien hier Subjektsergänzung bei neuem Sinnabschnitt notwendig?

ob diese Einschübe etwa durch einen mündlichen Vortrag des Targums bedingt sind. Fast immer wird לרוד oder die ähnliche Personenangabe in der Überschrift nicht wörtlich wiedergegeben, sondern mit Zusätzen, wie »durch den Mund«, »durch seine (die) Hand«, »durch ihre Hände«. Hinter diesen Zusätzen steckt keine besondere Anschauung, sondern sie sind nur sprachlich bedingt, wie ihr Vorkommen schon im AT zeigt⁴⁸.

All diese prinzipiellen Äußerungen zur Verfasserschaft werden dann in concreto natürlich nicht durchgehalten, da man erstens eine viel zu stark atomisierende Exegese trieb und zweitens die Phantasie in der Haggadah mit dem Exegeten durchging. So dichteten die Hallelpsalmen⁴⁹ (113—118) entweder Mose und Israel, oder Josua und Israel oder Hananja, Misael und Asarja (so R. Akiba). Es findet sich dabei zu den Hallelpsalmen folgende Aufteilung: 114¹ bezieht sich auf die Vergangenheit; 115¹ auf die Gegenwart; 116¹ auf die Tage des Messias; 118^{27a} auf die Tage Gogs und Magogs; 118^{27b} auf die zukünftige Welt. So stammt dann das Buch der Psalmen an sich von zehn Verfassern (Adam, Abraham, Moses, David, Salomo, Asaph — der mit Heman und Jeduthun oft als eine Person zählt —, den drei Söhnen Korach und Esra)⁵⁰, aber es wird nach David benannt, weil er von allen der bedeutendste war⁵¹. Den Ps 30 sang z. B. auch zwar Salomo bei der Tempelweihe. Weil David sich aber auch schon mit ganzer Seele der Absicht des Tempelbaus verschrieben hatte, wird der Psalm nach ihm benannt⁵². — Der Ps 90 gibt Gelegenheit, über Mose als Propheten⁵³ und Psalmbeter⁵⁴ zu handeln. Die elf Ps 90—100 seien von ihm verfaßt und zwar in der Ordnung der Propheten. An anderer Stelle⁵⁵ heißt es, daß Mose nur Ps 90—94 verfaßt habe, und zwar 90 gegen Ruben, 91 gegen Levi, 92 gegen Juda, 93 gegen Benjamin, 94 gegen Gad. Im Targum finden sich keine Spuren dieser Auslegung. — Nach Rab⁵⁶ sind die Verfasser Heman,

⁴⁸ Vgl. Hag 1¹ 1⁸ 2¹ u. ö.

⁴⁹ Pes 117a.

⁵⁰ Pes. R. Kah. XXVIII. — Anders, aber im Grundsatz ähnlich, Sab. 63a. — Vgl. BACHER, Ag. d. pal. Am. III, S. 419.

⁵¹ Midr. Schir. r. zu 4, 3. — Koh. r. zu 7, 19. — Andere Verfasser s. Bab. b. 14b: Melchisedek zu Ps 110; Salomo und Esra fehlen usw.

⁵² Mech. zu Ex 15¹; Midr. Schir. r. zu 1¹. — Das Bild Davids betreffs des geplanten Tempelbaus wird sonst im Spätjudentum meist nach der Chronik wiedergegeben; siehe BACHER, Die jüdische Bibelexegese vom Anfang des 10. bis zum Ende des 15. Jahrhunderts, Trier 1892, S. 75.

⁵³ Midr. Ps. 90, § 4 + 8 Ende, auch Schatzhöhle 3, 16. — ℣ hat »Mose der Prophet Jahves« für איש-אלהים.

⁵⁴ Midr. Ps. 90 § 4; Ps. 100 § 2 Ende.

⁵⁵ Pes. R. Kah. XXXII.

⁵⁶ Bab. b. 15a; vgl. Midr. Bamm. r. zu 19, 2; Koh. r. zu 7, 23; Pes. R. Kah. IV.

Ethan und auch Mose gleichzusetzen mit Abraham, wozu man die entsprechende Änderung im \mathfrak{I} zu Ps 89¹ vergleiche, dazu den Zusatz in v. 4, die nur von daher ihre Erklärung finden. — Bei Ps 92¹ hat das Targum: »welches gesagt hat der erste Mensch«. — Über Adam als Verfasser und Sänger von Psalmen finden sich verschiedene rabbinische Traditionen: Adam hatte gleich am 6. Schöpfungstag gesündigt und sollte sofort bestraft werden. Da trat der Sabbat ein, und infolge des dann eintretenden Strafaufschubs sprach Adam den Ps 92 als Danklied⁵⁷. So wurde der Psalm ursprünglich von Adam verfaßt; da er aber später vergessen wurde, wurde er von Mose (siehe oben zu Ps 90ff.) erneuert⁵⁸.

IV. Einzelangaben zu Psalmenüberschriften

- 22¹: \mathfrak{I} : »Zum Lobe, für die Kraft des Morgen-Tamidopfers«. — \mathfrak{I} hat, mit \mathfrak{G} und Σ , אָלֵל exegisiert (besser nicht »gelesen«). Später ist Ps 22 der Psalm des Purimfestes⁵⁹, wobei zu beachten ist, daß der Psalm in der rabbinischen Literatur entweder allgemein messianisch-eschatologisch verstanden wurde (so auch das \mathfrak{I}) oder auf David, Israel oder Esther (Purim!) gedeutet wurde⁶⁰.
- 45¹: יִדִּיתָ leitet das \mathfrak{I} von יָדָה ab, »Bekenntnis«.
- 56¹: Die Taube wird auf das Volk Israel gedeutet; das רַחֲקִים mit »zur Zeit, als sie von ihren Städten entfernt waren«; dann ein Zusatz: »aber zurückgekehrt lobten sie den Herrn der Welt«. — Zu dieser Auslegung vergleiche man Ps \mathfrak{I} 68¹⁴ und 68³¹; dann Midr. Ps. 68, § 8; Ber. 53b, Sab. 49a; Mech. zu Ex 12³⁶; Sota 11b, Sab. 130a; Gitt. 45b. — Man kann fragen, ob יִנָּה »Tauben« hier mit יָנָה »unterdrücken« zusammengebracht wird? — Der Midrasch zu Ps 68¹⁴ schreibt: »Warum werden die Israeliten mit einer Taube verglichen? Wie die Taube beim Schlachten nicht zuckt, so zucken auch die Israeliten nicht, wenn sie zur Heiligung des göttlichen Namens hingeschlachtet werden, und wie die Taube nur durch ihre Flügel sich rettet, so retten sich die Israeliten nur durch das Verdienst der Thora, die (in Ps 12⁷) mit Silber verglichen wird«. Das tertium comparationis ist bei all diesen Stellen die geduldete Unterdrückung.
- 57¹ 63¹ 86¹ finden sich Zusätze ohne besondere Bedeutung.
- 57¹ 58¹ 59¹ kann das \mathfrak{I} mit dem אֶל-חֲשַׁח nichts anfangen, übersetzt daher wörtlich »verdorb nicht«, wobei es die Formel als Anrede an Gott auffaßt.
- 60¹: \mathfrak{I} hat: »Zum Loben für (über) das alte Zeugnis der Söhne Jakobs und Laban(s), Abschrift durch die Hand Davids«. — v. 2 erinnert dann an Gen 31^{46ff.}, daher

⁵⁷ Midr. Ps. 92, § 3 Ende; auch Midr. Lev. r. zu 8, 1; Gen. r. 22 Ende; Ab. R. Nath. 1 (1c). — Vgl. BACHER, Ag. d. pal. Am., II, S. 337.

⁵⁸ Diese These sieht stark nach einem Ausgleichsversuch aus.

⁵⁹ I. ELBOGEN, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtl. Entwicklung, 2. Aufl., Frankfurt a. M., 1924, S. 131. — Auf die Verwendung der Psalmen im jüdischen Gottesdienst kann hier nicht näher eingegangen werden. Sie müßte aber einmal zusammengefaßt dargestellt werden, denn vielleicht zeigen die Psalmen selbst schon viel mehr Spuren dieser Verwendung, als man bisher anzunehmen geneigt war.

⁶⁰ Vgl. S.-B. II, S. 574ff.

die Erwähnung Jakobs und Labans in v. 1. — Wird hierbei in v. 1 das שושן in Verbindung gebracht mit ישן »alt« oder ישש?

87 16: »Gegründet durch den Mund der früheren Völker«. ℣ bringt das יסודתו mit יסד in Verbindung⁶¹. — Vgl. zum Verständnis der Stelle ℣ Jerus zu Dtn 33 15⁶².

88 1: Das לענות läßt das ℣ unberücksichtigt. — Das האורחי wird von אֶזְרָח (Eingeborener, Landeskind) abgeleitet, in 89 1, jedoch von זרח: »Der von Osten kam«.

100 1: Für das ℣ ist לתודה ein שבהא על קורבן תודתא, also ein Lobopfer.

102 1: ℣ hat hier in v. b ישפך שיחו; das ℣ setzt dafür: »(und vor Jahve) sein Gebet sprach«. Zu dieser Gleichsetzung vergleiche den Midr. Ps. 102, § 2.

Abschluß

Nach N. H. TUR-SINAI (TORCZYNER)⁶³ sind die Psalmen von Sammlern und Redaktoren aus einem ursprünglich geschichtlich-erzählenden Rahmen, der sich noch in einigen Überschriften zeigt, herausgelöst und zusammengestellt worden. Die Ausweitungen und Auslegungen der Überschriften in Targum und Midrasch bieten für diese These keine Stütze. — Was sich hier vielmehr findet, entspringt meist nur der Freude am Ergänzenkönnen. Da die Psalmen für die Halacha keinen normativen Charakter hatten, konnte hier der Phantasie freier Lauf gelassen werden. Allgemeine Aussagen werden im Stile der Pitre-Deutung⁶⁴ auf einen bestimmten Fall bezogen, wobei dann oft die Entstehung des Psalms möglichst genau bestimmt wird. Dabei ist die »historisierende Adaptation«⁶⁵ für den stark von der Geschichte her geprägten israelitischen Denkstil besonders bezeichnend. Daher erklärt es sich wohl auch, daß Naturbilder im Targum oft aufgelöst und personal-geschichtlich umgedeutet werden. Nur sollte man in all diesen Äußerungen der Rabbinen kein System suchen. Jeder Versuch einer Systematisierung wird immer wieder durch Ausnahmen unmöglich gemacht. Man macht es eben einmal so, aber dann auch wieder anders. Man hat selten den größeren Zusammenhang im Auge, sondern treibt atomisierende Exegese. Daß die textkritische Brauchbarkeit des Targums dadurch nicht besonders groß ist, dürfte klar sein. Aber hier begegnen uns eben nicht moderne Exegeten, sondern es zeigt sich das »Spielement im hebräischen Geist«⁶⁶, das

⁶¹ BH³ zur Stelle über ℣ ist irreführend, da בהררי im ℣ eben nicht steht!

⁶² Hinweis von CHURGIN a. a. O. S. 49.

⁶³ Oudtestamentische Studien 8 (1950), S. 263–281: The Literary character of the book of Psalms. — Vgl. derselbe schon in ZDMG 85, 1931, S. 297 ff.

⁶⁴ Vgl. dazu PH. BLOCH in MGWJ, 1885, S. 264 ff. und I. HEINEMANN, Altjüdische Allegoristik, Breslau 1936, S. 18 ff.

⁶⁵ SEELIGMANN, Suppl. Vet. Test., Vol. I, Leiden 1953, S. 169.

⁶⁶ Ebenda S. 163.

Freude hat »an der freien Beweglichkeit des Geistes, am Rätsel, am Dämmerlicht der Illusion«⁶⁷.

Nachtrag: Über die Psalmenüberschriften der Peschitta vgl. auch noch: J. M. VOSTRÉ, Sur les titres des Psaumes dans la Peschitta, surtout d'après la recension orientale; in: *Biblica* 25, 1944, S. 210—235.

(Abgeschlossen am 9. 9. 1958)

Observations on the Hebrew Participle

by Dr. P. Wernberg-Møller in Manchester

(Manchester University, Semitics Department)

In 1889 E. SELLIN published *Die verbal-nominale Doppelnatur der hebräischen Participien und Infinitive und ihre darauf beruhende verschiedene Construction*, and this thorough little book is as valuable to-day as on the day of its appearance. In the present article the main thesis of E. SELLIN's book that the noun is prior to the verb¹, is not dealt with, but it is proposed to add further details to the very interesting, but rather summary, observations in the note on p. 66, where the close relationship between the participle and the infinitive in Hebrew, Arabic, Ethiopic, Accadian, and Mishnaic Hebrew is pointed out. In all these languages there appears to be some evidence that a noun of participial form does not always indicate the "person or thing conceived as being in the continual, uninterrupted exercise of an

⁶⁷ HEINEMANN a. a. O. S. 85. — Vgl. auch F. MAASS, Von den Ursprüngen der rabbinischen Schriftauslegung; in: *ZThK* 52 (1955), S. 129 ff.

¹ For a summary of the book, cf. e. g. A. S. CARRIER, in *Hebraica*, vii (1890—91), 152 ff. — In the ensuing article the following abbreviations are employed: *B. H.* = *Biblia Hebraica*, ed. R. KITTEL. — *G. B.* = *Wilhelm Gesenius' Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, bearbeitet von F. BUHL (17th ed.). — *G. K.* = *Gesenius' Hebrew Grammar*, ed. by E. KAUTZSCH, revised by A. E. COWLEY (2nd English ed.). — *H. A. T.* = *Handbuch zum Alten Testament*. — *I. C. C.* = *International Critical Commentary*. — *J. B. L.* = *Journal of Biblical Literature*. — *J. T. S.* = *Journal of Theological Studies*. — *J. N. E. S.* = *Journal of Near Eastern Studies*. — *MSS* = Manuscripts. — *M. T.* = Massoretic Text. — *O. Lz.* = *Orientalistische Literaturzeitung*. — *Sept.* = The Septuagint. — *Z. A. W.* = *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*. — *1QIsa^a* = The First Isaiah Scroll (published in *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, vol. I, ed. by M. BURROWS). — *1QS* = The Manual of Discipline (published in *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, vol. II, fasc. 2, ed. by M. BURROWS). — (I am indebted to Professor DRIVER for various valuable contributions and corrections in connection with this article. In the notes I refer to his comments (submitted in various letters), employing the initials G. R. D.).

activity",² but it may simply denote the action as such, or the abstract idea of a certain action or condition, with no reference to the agent.

J. BARTH³ has already collected several such examples. As far as Arabic is concerned he draws attention to *wābil*^m "fierce running," and *ṭā'il*^m "power," and C. BROCKELMANN⁴ quotes two excellent examples. One is taken from TH. NÖLDEKE, *Delectus Veterum Carminorum Arabicorum*, p. 3, l. 10 which runs as follows: *turīdu 'amran famā tadri 'a'ājiluhu ḥair*^m *linafsika 'am mā fihi ta'hir*^m, i. e. "Often you wish for something without knowing whether its speed (i. e. the speedy fulfilment of the wish) or its delay (i. e. its delayed fulfilment) is the better for you." The other example is taken from the *Hamasah* (Leiden, 1909), p. 68, l. 3: *biṣālihi 'a'mālī wahusni balā'i*, i. e. "by the excellency of my works and the goodness of my affliction." In these two cases it is particularly worthy of note that the participle is used in parallelism with an infinitive. As will be shown below, biblical Hebrew contains several instances of this kind.

As far as classical Hebrew is concerned, a similar usage of the participle may be observed not only in the ground stem, but in most of the derived stems as well. As the material, as far as I am aware, has never been collected, there seems some justification for supplying the following list:

- Qal*: אָבַד "destruction" (Num. xxiv. 20. 24)⁵.
 אָנָה "mourning" (Deut. xxvi. 14).
 חָזַח "pact" (Isa. xxviii. 15)⁶.
 כִּנְיָה "counting, time" (Gen. xxxi. 7. 41).
 רָאָה "drunkenness" (Isa. xxviii. 7)⁷.

² Cf. *G. K.*, § 116a. — This work, in its treatment of the Hebrew infinitive (§§ 113–15) and participle (§ 116), is largely dependent on E. SELLIN's work but, as will be shown below, insufficient account is taken of the possibility that occasionally in Hebrew a noun of participial type may be used as an infinitive; in cases where M. T. appears to favour this assumption, emendation or revocalization is preferred.

³ In *Nominalbildung*, pp. 149ff.

⁴ In *Grundriß*, vol. II, p. 48.

⁵ [Or perhaps rather "eternity", cf. D. KÜNSTLINGER, in *O. Lz.*, xxxiv (1931), 609ff. *G. R. D.*]

⁶ The vocalization is queried in *G. B.*, p. 221, and *B. H.* suggests the reading חָזַח (cf. v. 18), but neither revocalization nor emendation is necessary. — For the meaning of the word, see *G. R. DRIVER*, in *J. T. S.*, xxxviii (1937), 44.

⁷ For this meaning, see *G. R. DRIVER*, in *Biblica*, xxxii (1951), 187f. — The word, with the article, is used as a proper name in I Chron. ii. 52, and is regarded as a corruption of רָאָה in I Chron. iv. 2 (cf. *B. H.*). For our purpose, however, it is perhaps relevant to draw attention to the fact that both רָאָה and רָאָה may be regarded formally as abstract nouns (for the form of the latter, cf. דְּמָמָה, נְקָמָה, קִלְלָה, etc.).

(with the fem. sing. ending):

גולה "exile" (Jer. xxix. 16).⁸

סרה "withdrawal" (Isa. xiv. 6)⁸, "defection" (Deut. xix. 16).

שנה "cohabitation" (Exod. xxi. 10).

תועבה "abomination" (Gen. xliii. 32).

תועה "error" (Isa. xxxii. 6), "confusion" (Neh. iv. 2)⁹.

(with the fem. plur. ending):

בגדות "treachery" (Zeph. iii. 4).

הוללות "madness" (Eccles. i. 17).

(with the masc. plur. ending):

בזים "despoiling" (Isa. xlii. 24)¹⁰.

גודפים "reviling" (1QIsa^a xliii. 28).

גזזים "shearing" (I Sam. xxv. 7).

חבלים "union" (Zech. xi. 7. 14).

צירים "hostility" (Isa. xi. 13)¹¹.

⁸ In biblical Hebrew בלתי negatives an adjective once (viz. טהור in I Sam. xx. 26) and a substantive once (viz. סרה in our passage), cf. S. R. DRIVER, *Notes*, p. 169. It is interesting that טהור, being a stative verb, can form no participle proper (cf. *G. K.*, § 116b), and uses instead a type of noun which is formally identical with the absolute infinitive — a circumstance which has a direct bearing on the close relationship between the participle and the infinitive. Both in I Sam. xx. 26 and in our passage, therefore, what we really have is a preposition followed by a participle, with the difference that in I Sam. xx. 26 the participle functions as an adjective, and in our passage as an abstract noun — but there is little virtual difference between the two.

⁹ [Perhaps כפרחת (Gen. xl. 10), too, should be listed here: "like budding". G. R. D.] — J. BARTH, *op. cit.*, p. 151, lists הנה and ינה in this category, and gives examples from Arabic where the fem. sing. of the participle is often used in this way. Arabic grammarians have long been aware of this usage, see e. g. Zamahshari, *Mufaṣṣal* (ed. by J. P. Broch), p. 97, where a long list of such abstract participles is given. As we shall see below, some material for our thesis may be gleaned from the Dead Sea Scrolls; at this point I beg to draw attention only to אוחות in 1QS xi. 7 (= אֲחֻת according to the Massorettes), and ופועלתי in 1QIsa^a xlix. 4 (= ופֹעֵלְתִי according to the Massorettes), which both belong to the category in question (M. BURROWS, in *J. B. L.*, lxviii (1949), 199, mentions the latter as an example of the *Ayin* being mute, but the explanation seems to be otherwise).

¹⁰ This and the following nouns are rightly listed as abstracts by G. R. DRIVER, in *J. T. S.*, N. S. ii (1951), p. 20, n. 5; cf. also בעושי משפט in 1QS viii. 3 "by acts of justice".

¹¹ [Perhaps also in Ps. vi. 8, the genitive being presumably employed objectively. G. R. D.]

Niph'al:

(with the fem. sing. ending):

נִבְהָלָה "terrible end" (Zeph. i. 18), cf. the use of the verb in Ps. xc. 7 and civ. 29¹².נִחְרָצָה "decision" (Isa. x. 23, xxviii. 22)¹³.

נִעֲכָרָה "disturbance, calamity" (Prov. xv. 6).

Pu'al:

(with the fem. sing. ending):

מִבְלָקָה "devastation" (Nah. ii. 11).

Hiḥ'il:

מִמֶּד * "measurement" (Job xxxviii. 5).

מִמַּרְע * "mischief" (Dan. xi. 27).

מִשְׁחִית * "ruin, destruction" (Ezek. xxi. 36)¹⁴.

(with the fem. sing. ending):

מִדְּעִת * "kinship" (Ruth iii. 2).

מִמּוֹלֶדֶת * "birth" (Gen. xi. 28).

מִמְקָרָה "coolness" (Jud. iii. 20).

Hoph'al:

מוֹסָר "discipline" (Prov. xiii. 24).

מַטָּה "perverseness" (Ezek. ix. 9).

(with the fem. plur. ending):

מִטּוֹת "spreading, outspreading" (Isa. viii. 8).

The above list makes it sufficiently clear that the Hebrew participle may sometimes be used as denoting the action, or state, or abstract idea, of a certain verb, with no reference to some subject (either person or thing) performing a certain action or being in a certain state. The fact that the participle may be used in this way suggests a relationship of the former with the infinitive, the latter denoting the action, or state, or abstract idea, as such, with no reference to an agent.

This relationship can be formally demonstrated by certain cases of alternative vocalization within the Massoretic tradition. Thus, in Jos. vi. 13 and Jer. xvii. 23 *Kethibh* has the participle, and *Qere* the infinitive (the latter reading being required in both passages if we go by the rules in general use). On the other hand, in Prov. xiii. 20 *Kethibh* has the infinitive, and *Qere* the participle, cf. also Ezek. xl. 26.

¹² The emendations proposed in *B. H.* are not necessary.

¹³ In all passages where it occurs this word has an ominous ring, being a synonym of כָּלָה together with which it is used in the two passages mentioned. It is interesting to notice that also נִבְהָלָה, mentioned above, is used in Zeph. i. 18 in parallelism with כָּלָה.

¹⁴ [Also משיב and מתיר in 1QS iii. 1 and 3 respectively. G. R. D.] See, however, the writer's *The Manual of Discipline*, p. 58, n. 3 and p. 59, n. 8.

There is no reason to doubt that in these cases (as in most other cases) *Qerē* and *Kethibh* represent two traditions of pronunciation with which the Massoretes were acquainted at the time: the alternative readings convey the same meaning and testify to the confusion of participles and infinitives, due to the close relationship between them.

At this stage we may draw attention to a small point which illustrates this relationship: in some cases Massoretic tradition knows or alternative forms of nouns denoting agents, of which one is identical with the active participle, and the other with the absolute infinitive:

בּוֹגֵד (Prov. xxi. 18) and בּוֹגֵד * (Jer. iii. 7) "traitor".

חֹמֵץ (Ps. lxxi. 4) and חֹמֵץ (Isa. i. 17) "oppressor".

עוֹשֵׁק (Jer. xxi. 12) and עֹשֵׁק (Jer. xxii. 3) "oppressor".

רֹזֵן (Jud. v. 3) and רֹזֵן (Prov. xiv. 28) "ruler".

Another thing, which is very relevant in the present connection, is the occasional pointing of a segholate as a participle. The former very often denotes the action or condition as such, just as the infinitive does, and it is very interesting that a word, which is in the bulk of biblical MSS pointed as a segholate, is sometimes in a few MSS pointed as a participle. In the cases concerned there is no possibility of assuming that, with the latter pointing, the agent is referred to: the alternative pointing in these cases can only be explained by assuming that what one school of pronunciation would point as a segholate, another school would read as a participle; both schools, however, intended the verbal noun describing the action as such.

The alternative pointing, to which I am referring, may be observed in I Sam. xv. 23 (קָסָם - קָסָם). Job xxii. 12 (גִּבָּה - גִּבָּה)¹⁵, Prov. xi. 21 (זָרַע - זָרַע)¹⁶, and Prov. xii. 9 (עֹבֵד - עֹבֵד)¹⁷, and I have observed two cases in IQIsa^a where the *plene* spelling suggests a participial form as opposed to the corresponding segholate in M. T.¹⁸ These cases are:

¹⁵ The latter cannot be taken to mean "high," because the root is stative; the adjective is formed according to the *qāṭōl*-pattern.

¹⁶ The latter reading appears to be presupposed in Sept.

¹⁷ Both readings probably meaning "work", a sense which appears to be required by the context. C. H. Toy, in *I. C. C.*, upholds the traditional interpretation, but the implication of the passage seems to be that the man of low order, who has work, is better off than the one who, despising work, plays the great man: the latter lacks bread. W. FRANKENBERG, in *H. A. T.*, has already suggested a similar interpretation.

¹⁸ Cf. מֹנֶה *, quoted above, to which M. T. knows of the alternative מְנִי, the two words being ultimately closely related, although they have undergone different semantic developments.

1QIsa^a viii. 6 השולח, with which compare השלח in Neh. iii. 15.

1QIsa^a xlix. 25 שובי, corrected by a superscript *Waw* to שובי.

The latter word, which may be singular or plural, occurs in fact in M. T., see I Kings viii. 47 where אֶרֶץ שְׁבִיָּהֶם means, "the land of their captivity," as may be seen from the parallel expression אֶרֶץ שְׁבָנִים in Chron. Another possible occurrence of the participle of the same root being used as an abstract noun is Mic. ii. 8 : שְׁבִי מִלְחָמָה : "the captivity (i. e. the captives) of war," in *B. H.* emended to מִלְחָמָה. The Massoretes, in this case, mispointed the word, deriving it from שׁוּב. We may also draw attention to Jer. xxxi. 19 where שׁוּבִי was taken by the Sept. translator as שׁוּבָה + suffix ("my captivity"), and it is not necessary to assume that the translator read a consonantal text different from M. T. (against *B. H.*).

That a segholate can assume a participial form is thus well attested, and it is possible that this fact contains the key to the solution of some passages in M. T. which have hitherto been regarded as difficult and obscure.

Thus e. g. of the root שָׁמַע M. T. knows of no less than three segholates, and the assumption that of this root also a verbal noun of the participial type was formed solves all difficulty in II Sam. xv. 3 : וְשָׁמַע אֶזְרָא מֵאֵת הַמֶּלֶךְ "you will not get a hearing from the king." The participle is generally taken in its personal sense,¹⁹ but the context (see especially v. 2) requires that it was the custom of the king to deal with the cases himself. In fact, with the interpretation of the participle as denoting the agent, one might even say that the point of Absalom's behaviour is missed.

Similarly, the form וּפָעְלוּ, which occurs in Isa. i. 31 and Jer. xxii. 13, is in *G. K.*²⁰ explained as a case of retention of the *ō* even before a suffix. But is it not rather the participle used as the equivalent of the segholate פָּעַל? That assumption would provide a satisfactory explanation of the full vowel in the first syllable.

As a further example we may mention גִּי הָעֵבְרִים in Ezek. xxxix. 11 which is by most scholars revocalized to גִּי הָעֵבְרִים. But, if we assume that, apart from the segholate עֵבֶר, there was a noun of participial form with the same meaning, the reason for the alternative pronunciation becomes quite clear, and no emendation is necessary.

The same argument applies to הוֹרִיג in Hos. ix. 13 where the meaning "murder" is required (cf. Sept.): this participle would then be an alternative to the segholate הָרִיג. In the same way the noun יוֹצֵר appears to occur in Amos vii. 1 (and possibly also in Jer. xix. 1) as an alternative to the more common segholate יָצַר, cf. Sept. Instead

¹⁹ For the traditional translation, cf. S. R. DRIVER, *Notes*, p. 311.

²⁰ § 93 q.

of the *qutl* noun מִשָּׁל we find the participle used in the same meaning in Ps. xxii. 29. Lastly, the masc. plur. בּוֹגְדִים of the participle of בָּגַד is used in Prov. xxiii. 28 in the sense of בְּגָדִים, and the emendation proposed in *B. H.* is not necessary.²¹

We may now consider our problem from the point of view of syntax, and here at once a number of peculiarities in M. T. spring to mind. But before dealing with the passages concerned, the fact should perhaps be mentioned that in classical Arabic the infinitive sometimes assumes a form which is not only reminiscent of, but absolutely identical with, the participle. Zamahsharī²², refers to the idiom *qumtu qā'iman* which equals *qumtu qiyāman*²³ and quotes a verse by Majnūn Ibn 'Āmir: *kafā bi-nna'yi min 'Asmā'a kāfi*, i. e. "Being far away from A. is sufficient," *kāfi* (which for reasons of rhythm and rhyme is shortened from *kāfiyan*)²⁴ being in this verse the equivalent of *kifāyatan*, in the same way as *qā'iman* equals *qiyāman* in the example quoted above.

From examples such as the above it appears that in classical Arabic the participle may occur in a syntactical position which would normally require an infinitive. A similar usage, where according to the general rules of syntax we should expect an infinitive, may be observed in classical Hebrew. The assumption of a tendency towards promiscuous usage of participles and infinitives would explain why e. g. הֵלֵךְ is sometimes, when used for the purpose of expressing long continuance²⁵, constructed with a participle instead of an absolute infinitive, see e. g. II Sam. xvi. 5, Jer. xli. 6, a construction which is regarded as anomalous by S. R. DRIVER²⁶. Even more illustrative of this confusion is I Sam. xvii. 41: הֵלֵךְ וְקָרַב ... וַיֵּלֶךְ "And he went with a walking and an approaching"; in this case the finite form is followed by a participle and an adjective, instead of the usual two infinitives (in II Sam. xv. 30 it is followed even by two participles). The reader will notice the formal similarity between *qumtu qā'iman*, *kafā kāfiyan* quoted above, and וַיֵּלֶךְ הֵלֵךְ: in all three cases the participle of the preceding finite verb is used, instead of the more common infinitive. There is a fine example of this construction in II Kings xxiv. 14:

וַיִּהְיֶה ... וַיִּהְיֶה "And he deported ... with a deporting". The usage of the participle in this passage is, from a formal point of view, in no

²¹ [Suggested independently also by G. R. D.]

²² *Loc. cit.*, cf. also E. SELLIN, *loc. cit.*

²³ W. WRIGHT, *Arabic Grammar*, vol. I, p. 132, appears reluctant to acknowledge this.

²⁴ Cf. Ibn Ya'ish, in his commentary on the *Mufaṣṣṣal*, part vi, p. 51.

²⁵ Cf. *G. K.*, § 113 u.

²⁶ *Notes*, p. 56. — A similar usage may also be observed in 1QIsa^a iii. 16.

way different from *qumtu qā'iman* etc., and is therefore not to be corrected to גִּלְגָּל²⁷.

The same construction is found also in I Kings x. 5, except that the participle is in that passage used in the feminine and is put in front of the finite verb: וְעָלְתוּ אֲשֶׁר יַעֲלֶה בֵּית יְהוָה "And his going up with which he went up to the house of the Lord." This is the traditional Jewish interpretation of the passage (cf. the parallel in Chron. which has וְעָלְתִּי²⁸, and it is unnecessary to read the first word as the construct infinitive + suffix in order to obtain this meaning²⁹. The implication is then that the queen of Sheba, amongst other things, admired the splendour of the king when he (and presumably his retinue) walked in solemn procession to the temple.

The use of the absolute infinitive in front of a finite verb of the same root is a well known construction in classical Hebrew, but then we find in a few cases a participle taking the place of the expected infinitive. Thus perhaps Isa. xxiv. 19: רָעָה הִתְרַעְעָה הָאָרֶץ "With a breaking the earth is broken," i. e. "The earth is utterly broken." רָעָה appears to be the fem. sing. of the participle (cf. the identical form in Prov. xxv. 19), here used instead of an absolute infinitive³⁰, apparently with no difference in meaning.

Similarly, in 1QIsa^a xxiv. 20 (נע תנוע) the masc. sing. of the participle is used instead of the infinitive, but the text, by a superscript *Waw*, was brought into line with normal usage³¹.

When, as it has been done above, we approach the question of confusion of the participle and the infinitive (due to the close relationship between the two) from the syntactical point of view, there are two other aspects which must naturally claim our attention, viz. the use of the participle after a preposition and after certain verbs.

E. SELLIN³² has drawn attention to the fact that in Mishnaic Hebrew the participle is used extensively after certain prepositions, instead of an infinitive, but already in biblical Hebrew we find a tendency towards a similar usage. Thus e. g. this trend is probably the explanation of the expression לְמִקְבִּיר "in abundance" (Job xxxvi. 31)³³; but there are other and more instructive cases.

²⁷ Against J. A. MONTGOMERY and H. S. GEHMAN, in *I. C. C.*, cf. also *B. H.*

²⁸ A noun of the same type as e. g. אֲנִיָּה "lament" and שְׁתִּיָּה "drinking".

²⁹ Against J. A. MONTGOMERY and H. S. GEHMAN, in *I. C. C.*, cf. *B. H.*

³⁰ [רָעָה is better taken as a passive Qal form. G. R. D.] But the occurrence of the same form as a participle in Prov. xxv. 19 suggests that the usage in Isa. xxiv. 19 should rather be explained along the lines indicated above.

³¹ [The *Waw* was omitted simply by accident. G. R. D.] But the form without the *Waw* occurs again in 1QIsa^a vii. 2, see below.

³² *Loc. cit.*

³³ The expression is the equivalent of כֶּבֶד in Isa. i. 25, as explained by L. HAYMAN, in *J. N. E. S.*, ix (1950), 217.

Professor G. R. DRIVER, in a letter to me, suggests that **בְּמִשְׁיב יָדוֹ** in Gen. xxxviii. 29 may well mean "at the drawing back of his hand;" if so, the emendation proposed in *B. H.* in order to obtain just that meaning, is unnecessary. And is not **בְּמִשְׁתְּחוֹ קֶשֶׁת** in Gen. xxi. 16 to be explained in a similar way as referring to the "shooting with a bow" (cf. Sept.): the phrase appears to indicate the distance of an arrow shot.

In Gen. xxxii. 20 **בְּמִצְאָכֶם** means, as realized by the versions and modern commentators, "when you find (him)" but the word appears to be the preposition **ב** + the participle + suffix. The point I venture to make is that the Massoretic punctuation should not be altered: the participle here takes the place of the infinitive, with no difference in meaning³⁴. May we not explain **לְכֹהֵן** in I Sam. ii. 28 in a similar manner? The translation "as priest" is difficult because of the context referring to a group, and the consonants are then generally read as **לְכֹהֵן** on the basis of Sept.; but is **לְכֹהֵן** not simply **ל** + the participle **Qal**³⁵, equating **ל** + the infinitive?

In Isa. ix. 6 the Massoretic reading **לְמַרְבֵּה הַמְּשָׁרָה** is much too interesting to be emended (on the assumption of dittography) to **רִבְּהַ הַמְּשָׁרָה**³⁶. The participle Hiph'il is used here after preposition in the same way as the participle Hiph'il of **כָּבַר** in Job xxxvi. 31, and with virtually the same meaning. The phrase forms a chiasmic parallelism with the following **וְלִשְׁלוֹם אֵין-קֶץ**, and the text may without difficulty be translated: "For the increase of dominion and for peace without end."

In Isa. xxxiv. 4 we read: **כִּנְבֵּל עַלֶּה מִנֶּפֶן וּכְנֹבֶלֶת מִתְּאֵנָה** which is translated in the English Revised Version: "As the leaf fadeth from off the vine, and as a fading leaf from the fig tree." This translation reflects the view that there must be a difference between **כִּנְבֵּל** and

³⁴ Against *G. K.* § 93 q where the form is explained as an infinitive with retention of the lengthening of the original *ũ* to *ō* even before suffixes, cf. above. — In *Z. A. W.*, N. F. xxviii (1957), 73, I have suggested that **וְיִשְׁעֲכֶם** in Isa. xxxv. 4 means "and your salvation;" this interpretation (which has already been proposed by A. B. EHRLICH who resorted to revocalization of the text), I think, stands, but I wrongly regarded the word as a segholate + suffix: the traditional vocalization suggests that the word is the participle **יָשַׁע** used as an abstract noun. For similar cases of a segholate being vocalized alternatively as a participle, see above.

³⁵ If this explanation is acceptable, then **כֹּהֵן** is one of those roots which are used in the participle Qal, and otherwise in the intensive stems, as **דָּבַר**, **בָּרַךְ**, and **קִוּה**. If we assume that the Sept. translator read **לְכֹהֵן** and not **לְכֹהֵן**, even then is it possible to maintain that no difference in meaning exists between M. T. and Sept., and that they only reflect two different traditions of pronunciation, cf. 1QS ix. 19 where the original text read **לְהוֹלֵךְ** (Qal participle), later corrected to **לְהִלֵּךְ** (Piel infinitive).

³⁶ Against G. B. GRAY, in *I. C. C.*

וּכְנֹבֶלֶת, but the parallelism between the two suggests that no difference of meaning is intended, cf. also the rendering in Sept. which clearly presupposes complete parallelism between the infinitive and the participle. A more suitable translation would therefore be:

"As foliage fadeth from off the vine,
and as it fadeth from the fig tree.³⁷"

The feminine participle is used here as the equivalent of an infinitive and we need not in our translation differentiate between the two. That כְּנֹבֶלֶת and וּכְנֹבֶלֶת are parallel expressions is suggested not only by the rendering in Sept., but also by the consonantal text of 1QIsa^a which has participial forms in both halves: כְּנֹבֶלֶת מִן וּכְנֹבֶלֶת מִן, on which, cf. the comment of G. R. DRIVER:³⁸ "no cognate word can be found to account for כְּנֹבֶלֶת" — but the word is simply the participle used after the preposition as the equivalent of an infinitive³⁹, cf. 1QIsa^a vii. 2: כֹּנַע עֲצֵי הָיַעַר 'like the swaying of the trees of the forest';" here is one of the comparatively few cases where 1QIsa^a has a defective spelling against M. T., and when we remember the superscript *Waw* in 1QIsa^a xxiv. 20 (cf. above) there can be no doubt that כֹּנַע is כ + the participle, equating כ + the infinitive, a usage of which, as we have already pointed out above, there is abundant evidence in Mishnaic Hebrew.

There are two other passages in Isaiah where a participial form after a preposition occurs in parallelism with an infinitive. One is the *crux interpretum* in Isa. xlix. 7 where possibly the assumption of participles being used as infinitives (or vice versa) may help us to understand that difficult passage correctly, but I have no solution to offer at the moment. The other passage is Isa. lv. 10: וְנָתַן זֶרַע לְזֹרַע וְלֶחֶם לְאֹכֵל which appears to mean: "It (i. e. the rain) gives seed to the sower and bread to the eater," but the taking of the two participles as denoting the actions of "sowing" and "eating" yields, I think, a better sense, and it is very interesting that this interpretation is, at least partly, supported both by Sept. and 1QIsa^a. The former renders: καὶ δῶκεν σπέρμα εἰς ἔσθιν καὶ ἄρτον εἰς βρωσιν which presupposes the reading of 1QIsa^a: וְנָתַן זֶרַע לְזֹרַע וְלֶחֶם לְאֹכֵל. The

³⁷ [כְּנֹבֶלֶת of Isa. xxxiv. 4 should be taken as running through both clauses, כְּנֹבֶלֶת being parallel to עָלָה; translate: "As leaves fade and fall from a tree, or like what fades and falls from the fig-tree." G. R. D.] But the evidence of Sept., already referred to, as well as of 1QIsa^a (for which see below), suggests (or perhaps rather: supports) the interpretation proposed above.

³⁸ In *J. T. S. N.*, S. ii (1951), 19.

³⁹ As for כְּנֹבֶלֶת in this capacity, but without the preposition, cf. perhaps צִיֵּצֶת נֹבֵל 'flower of fading' (?) in Isa. xxviii. 4. — As for the parallelism of נֹבֵל and נֹבֶלֶת in 1QIsa^a xxxiv. 4, cf. מִשְׁעָן וּמִשְׁעָנָה in Isa. iii. 1.

parallelism in the latter between a participle and an infinitive is, as we have seen, not unique, and reflects the close relationship between the two: they may therefore both denote actions in our passage, rather than agents. The Sept. translator certainly had the consonantal text of 1QIsa^a before him, but in this instance it appears that he did not realize the promiscuous usage of participles and infinitives, so he took the participle as referring to the agent, and the infinitive as referring to the action. In M. T., in this case, participial forms are used in both halves of the verse, but this need not be taken as evidence that the Massoretes took the participles as referring to agents rather than to actions.

In Jer. xvii. 18 מְרַעָה אַתָּה יֵרֵךְ is translated in Sept. as follows: (ἐγὼ δὲ οὐκ ἐκοπίασα) κατακολουθῶν ὀπίσω σου i. e. "(I did not tire of) following after you," which presupposes the taking of מְרַעָה as מן + the construct infinitive, but M. T. may, as it stands, be regarded as conveying just that meaning, and no emendation is necessary. Whether the Sept. translator pronounced the crucial word in the Massoretic fashion and realized the particular function of the participle, or whether he read מְרַעָה, is very difficult to tell.

The above examples of a preposition followed by a participle, where we might have expected an infinitive, provide further support for the assumption of the close relationship between the participle and the infinitive, and, as we have already mentioned, the use of participles instead of infinitives after prepositions became common at a later stage in the development of the Hebrew language. We come now to the use of the participle, instead of the infinitive, after certain verbs, and here, too, we can ascertain a trend already in biblical Hebrew. M. H. SEGAL⁴⁰ mentions some cases where "the auxiliary verb הִיהָ is sometimes omitted in the infinitive . . . but only after certain expressions;" e. g., in M. H. SEGAL's view, the phrase הִתְחַלֵּי מַעֲלִין is short for הִתְחַלֵּי לְהִיּוֹת מַעֲלִין. It is M. H. SEGAL's purpose throughout his *Grammar* to show that Mishnaic Hebrew should be regarded as a further development of classical Hebrew, rather than a dialect influenced by Aramaic at a late stage, and at this point he would have had an opportunity to point to biblical parallels which show that the above, and similar, expressions should be regarded as illustrative of a trend which may be traced in classical Hebrew. Some examples have already been collected in G. K.⁴¹, without it being

⁴⁰ *Mishnaic Grammar*, p. 157f.

⁴¹ § 120b. It is unnecessary to translate Isa. xxxiii. 1: "when thou hast ceased as a spoiler," for other passages (e.g. Jer. vi. 26, xlviii. 8, li. 56, in all of which the Sept. translator saw in שָׁדֵר an abstract noun) suggest that the participle of שָׁדֵר might be used as a verbal noun. Cf. also S. R. DRIVER, *Notes*, p. 42 (on I Sam. iii. 2), where

realized that the participles in Isa. xxxiii. 1, Jer. xxii. 30, and also I Sam. xvi. 18, are used instead of (or: as) infinitives; especially the last mentioned example is a fine example of a participle functioning as a verbal noun, but the text is emended, I think, by all.

After השכים we find the main verb indicated by the infinitive (Ps. cxxvii. 2), or by the participle (Hos. vi. 4, xiii. 3), with no difference in meaning⁴².

Similarly, after יכל the main verb is indicated by the infinitive (with or without ל, see e. g. Gen. xiii. 6, xxxvii. 4), but Jer. xlix. 10, generally re-read as וְנִחַבָּה⁴³, testifies to an alternative construction, according to which the main verb might be indicated by a participle.

Also, הרבה is normally, when used in the sense of doing something much or often, followed by the infinitive (with or without ל, see e. g. I Sam. i. 12, Isa. xxiii. 18), or by a finite verb (e. g. I Sam. ii. 3); but then we find in Jer. xlvi. 16: הִרְבָּה כּוֹשֵׁל נִם-נָפַל "He has stumbled much, even fallen." The participle is by most scholars emended to a simple perfect form, because the subject of הִרְבָּה is (correctly) taken to be the preceding אֲבִירָה, and not "the Lord"⁴⁴. No emendation, however, is necessary, because the usage, however unusual, may find its explanation in a similar construction, alternatively applied with other complementary or auxiliary verbs⁴⁵.

In the previous pages we have already had occasion to examine some passages, in which a participle stands in parallelism with an infinitive (especially in prepositional expressions), a combination which suggests an impersonal and abstract usage of the former in the particular passage in which it occurs. Some passages, in which

the reading כְּהוֹת is suggested; but כְּהוֹת of M. T. is fem. plur. of כְּהָה, which of כְּהָה takes the place of a participle, and the construction in I Sam. iii. 2 is therefore similar to that employed in Isa. xxxiii. 1, Jer. xxii. 30, and elsewhere.

⁴² [הִלֵּךְ] may be a participle used as an abstract verbal noun, or a concrete participle in the accusative, as in *jā'a Zaid^m rākiban*. G. R. D.] It is possible, of course, that a confusion of these two syntactically different constructions has taken place at an early stage; on the other hand, it may be relevant to point out that there is a difference in the use of the participle in Hos. vi. 4 and in the Arabic phrase quoted above: in the former the participle is the equivalent of an infinitive, after the complementary verb, but in the latter we have a simple *ḥal*-clause. This difference makes it difficult to assume that the participle in Hos. vi. 4 (and in many other examples already quoted above) was originally meant personally and concretely, and only later assumed an abstract function. The fluctuation between participles and infinitives may be due to features and functions common to both from the very beginning.

⁴³ Cf. G. B., p. 209, and the commentaries.

⁴⁴ See e. g. C. H. CORNILL, *Das Buch Jeremia, ad loc.*

⁴⁵ Cf. also the difficult מוֹדָה בַּהֶפְלָא in 1QSx. 18 which may perhaps be explained in this way.

this parallelism of infinitive and participle is found, have been needlessly emended. Thus e. g. I Sam. iv. 19: **וַתִּשְׁמָעָה ת-הַשְׁמָעָה אֶל-הַלֵּקֶחַ אָרוֹן**. **הָאֵלֶּהּ וּמֵת חֲמִיהָ וְאִישָׁהּ**. "And she heard the news of the capture of the ark of God, and of the death of her father-in-law and of her husband." *B. H.* suggests the emendation **וּמֵת**, and *S. R. DRIVER*⁴⁶ **וְאֶל-מוֹת**, but neither the lack of a preposition in front of **מֵת**, nor the usage of the participle (it is the participle, and not the finite form) can justify emendation of the text; for the omission of the preposition in a parallel expression, see Isa. xlii. 22 and elsewhere; for the parallelism of a participle with an infinitive, cf. Jer. x. 23: **לֹא-לְאִישׁ הִלֵּךְ** **וְהִקִּין אֶת-צִדְרוֹ**, which is translated in the Revised Version: "It is not in man that walketh to direct his steps." *B. H.*, realizing that this cannot very well be the intended meaning of the passage, suggests the reading of two absolute infinitives; obviously, the sentence means "It is not for a man to walk and to make firm his step" — but this is precisely how the text may be translated as it stands, because the participle is used here as a noun of action.

In this connection we must briefly mention a couple of cases where a participle is used in parallelism with an abstract noun. Thus e. g. II Kings ii. 21: **מָוֶת וּמִשְׁכָּלָה** "Death and miscarriage." The participle is, it is true, used personally in v. 19, but it appears very difficult to maintain the same meaning in our passage ("death and a miscarrying" (sc. woman)).⁴⁷ As belonging to this category we must also reckon I Chron. xxix. 11: **הַמַּמְלָכָה וְהַמִּתְנַשָּׂא** "The kingdom and the exaltation," an interpretation already suggested by *A. BERTHOLET*.⁴⁸

The reader will no doubt have noticed that in many of the biblical passages quoted above the evidence for the confusion of participles and infinitives is derived from the Massoretic punctuation, and the persuasiveness of the argument in the present article depends — at least to some extent — on the individual scholar's personal attitude towards the work of the Massoretes. In some scholarly circles the Massoretic punctuation is treated with scant respect and the consonantal text is frequently, by means of mechanical revocalizations, brought to conform with the standard rules of Hebrew grammar; but is such a method, when applied uncritically, capable of providing a satisfactory solution to the problems presented by *M. T.*? Would it not be preferable to try to explain the text as it is actually handed

⁴⁶ In *Notes*, p. 49; this reading is actually found in six MSS, but the reading of the participle is, of course, the more interesting.

⁴⁷ Cf. *J. A. MONTGOMERY* and *H. S. GEHMAN*, in *I. C. C.*, where the need for an abstract noun in v. 21 is realized; the text is revocalized accordingly.

⁴⁸ See *G. B.*, p. 525.

down to us? Admittedly, there are cases where the Massorettes (or the oral tradition which they reflect in their work) have gone astray, but the prerequisite of a philological approach to the Old Testament must be a basically positive attitude towards the Massoretic vocalization.

Das Deboralied

Eine gattungs- und traditionsgeschichtliche Studie

Von Prof. D. Artur Weiser in Tübingen

(Tübingen, Neckarhalde 55)

»Der British Society for Old Testament Study gewidmet.«

Der glückliche Umstand, daß wir über den siegreichen Kampf israelitischer Stämme gegen eine Koalition kanaanäischer Stadtstaaten bei Taanach und Megiddo in Jdc 4 und 5 zwei verschiedene Überlieferungen besitzen, die sich z. T. decken und z. T. ergänzen, birgt neben anderen offenen Fragen ein bis heute noch ungelöstes historisches Problem in sich: nämlich die Frage, wie viele und welche Stämme an der Schlacht beteiligt waren.

Während Jdc 4 6. 10 nur von dem Aufgebot der Stämme Sebulon und Naphtali berichtet, hat es nach der allgemein üblichen Deutung von Jdc 5 14-18 den Anschein, als ob außerdem noch die Stämme Ephraim, Benjamin, Makir und Issakar mitgekämpft hätten, während die Stämme Ruben, Gilead (Gad), Dan und Ascher zwar zur Teilnahme verpflichtet gewesen, aber dem Kampfe ferngeblieben seien¹. Auf verschiedene Weise hat man denn auch versucht, diese Differenz zwischen beiden Überlieferungen zu erklären oder auszugleichen. Auf literar- und stoffkritischem Wege haben EISSFELDT² und SIMPSON³ wie früher schon ED. MEYER⁴ die Schwierigkeit zu beheben versucht, indem sie die Nennung von Sebulon und Naphtali in Jdc 4 6. 10 der in Jdc 4 eingearbeiteten Jabingeschichte zuwiesen und ihre Aufnahme in die Siseraerzählung mit der Hervorhebung dieser beiden Stämme in Jdc 5 18 begründeten, während VON RAD⁵ Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten zwischen Jdc 4 und 5 auf mündliche Traditionsbildung zurückführen möchte. Aber abgesehen davon, daß die literarkritische Analyse gerade an diesem Punkt auf unbeweisbaren Vermutungen beruht, bleibt es in beiden Fällen unverständlich, wieso angesichts der offenkundigen Tendenz der Erzählung

¹ Daß die Auswahl der im Lied überhaupt genannten Stämme »völlig auf dem subjektiven Ermessen des Dichters beruhe« (NORR, Das System der zwölf Stämme Israels, 1930, S. 5) ist ganz unwahrscheinlich. Näher liegt die Annahme, daß das Lied auch an diesem Punkt einer Tradition oder einem Faktum folgt.

² Die Quellen des Richterbuchs, 1925, S. 24ff.

³ Composition of the Book of Judges, 1957, S. 14ff.

⁴ Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 497.

⁵ Der heilige Krieg im alten Israel, 1951, S. 19.

in Jdc 4, die Ereignisse auf ganz Israel zu beziehen (Jdc 4 2f. 23f.), dort nur Sebulon und Naphtali genannt werden, wenn nach der den Ereignissen zweifellos nächststehenden Tradition von Jdc 5 tatsächlich noch mehr Stämme am Kampf beteiligt gewesen sein sollen. Man wird kaum der Folgerung entgehen können, daß in der Beschränkung des Kampfes auf Sebulon und Naphtali eine alte Tradition vorliegt, an die der Erzähler von Kap. 4 gebunden war, und die auch den historischen und geographischen Voraussetzungen der Schlacht in der Jesreelebene am ehesten entsprach. Von dieser Annahme geht auch NOTH⁶ aus und sucht den Unterschied zum Deboralied damit zu erklären, daß »das Siegeslied Jdc 5 den Kreis der Beteiligten sekundär erweitert« habe. Wie er das Letztere sich vorstellt und beweisen will, sagt er nicht. Der Text des Liedes gibt jedenfalls keinen Anhaltspunkt dafür, daß eine solche Fiktion nachträglich eingefügt worden wäre; und die Tatsache, daß Jdc 4 an verschiedenen Stellen die Kenntnis von Jdc 5 voraussetzt — was nicht gleichbedeutend zu sein braucht mit literarischer Abhängigkeit —, läßt auch bei diesem Erklärungsversuch die Frage offen, warum eine solche sekundäre Erweiterung der Zahl der kampfeteiligten Stämme nicht auch in Kap. 4 nachträglich Eingang gefunden hat, was bei der Grundtendenz der Erzählung dort eher zu erwarten wäre als in Kap. 5.

Die Antwort auf diese Frage wird wohl darin zu suchen sein, daß die an der Abfassung von Kap. 4 beteiligten Autoren das Deboralied anders verstanden haben, als es in der alttestamentlichen Wissenschaft allgemein üblich ist, und hinsichtlich der zum Kampf aufgerufenen Stämme nicht jene störende Differenz aus Jdc 5 herausgelesen haben, die auszugleichen nötig gewesen wäre. So entsteht von diesem Punkt aus die Frage, ob die herkömmliche Auffassung des Deboraliedes als »Siegeslied«, dessen erster Teil im wesentlichen die Vorbereitung zur Schlacht im Auge habe, um im zweiten Teil zur Schilderung des Kampfes und Sisas Tod überzugehen, das einzig mögliche oder auch nur wahrscheinliche Verständnis des Gedichtes darstellt, oder ob eine erneute kritische Überprüfung seines Textes nicht eine andere Deutung nahelegt, die die bisherigen Schwierigkeiten zu beheben imstande ist.

Schon die Einreihung des Deboraliedes in die Gattung der Siegeslieder gibt zu Bedenken Anlaß. Ein Vergleich mit den wenigen im AT erhaltenen Siegesliedern, die bei der Heimkehr des Heeres oder zur Feier des Sieges gesungen wurden (Ex 15 21 I Sam 18 7 Jdc 16 24), läßt eher den Unterschied als die Verwandtschaft des Deboraliedes gegenüber jenen Liedern heraustreten, so daß die Definition des Deboraliedes als Siegeslied, die ja nur von dem Anlaß und einer summarischen Charakteristik des Inhalts her gewählt ist, zur Erhellung der formalen Struktur des aus verschiedenen Elementen komponierten Gedichts und seiner traditionsgeschichtlichen Hintergründe nicht allzuviel beiträgt. Anstatt von dem thematisch gefaßten Begriff eines Siegesliedes auszugehen, der als Leitbild die Auslegung

⁶ Geschichte Israels², 1954, S. 139 und Anm. 4.

des Deboraliedes bis in die einzelnen Textrekonstruktions- und änderungsversuche hinein bisher bestimmt hat, wird man deshalb besser bei einer gattungs- und traditionsgeschichtlichen Analyse der verschiedenen Formelemente des Liedes einsetzen, um von da aus den Sinn seiner einzelnen Aussagen und die Situation zu erkennen, auf die sie sich beziehen. Es wird sich dabei ergeben, daß Jdc 5 als Ganzes keine »epische« Dichtung⁷ ist und so wenig einfach als poetische Parallele zum Prosabericht von Jdc 4 angesprochen werden kann, wie das Lied von Ex 15 im Vergleich mit der vorausgehenden Erzählung. Denn darin liegt die Eigenart des Deboraliedes, daß es nicht eine zusammenhängende Darstellung der Ereignisse in ihrer zeitlichen Abfolge bietet, sondern aus verschiedenen Gattungen gemischt und in verschiedene Szenen mit wechselnder Blick- und Gedankenrichtung aufgeteilt ist, deren dramatischer Charakter durch eine merkwürdige, oft unvermittelte Abwechslung in den Anrede-, Aufforderungs- und Aussageformen zutage tritt. Meist wird dieser Sachverhalt damit erklärt, daß der Dichter unter dem unmittelbaren Eindruck des Sieges seiner lebendigen Anteilnahme an dem geschilderten Geschehen auf diese Weise Ausdruck verliehen habe⁸, während HANS SCHMIDT⁹ darin die Anzeichen einer gewissen Primitivität einer noch in den Kinderschuhen steckenden Dichtkunst erkennen will. Angesichts der unbezweifelbaren künstlerischen Fähigkeiten des Dichters, die in einzelnen Partien des Liedes festzustellen sind, wird man doch fragen müssen, ob solche pauschalen Erklärungsversuche hinreichen, um den formalen Besonderheiten des Deboraliedes in vollem Maße gerecht zu werden, oder ob diese nicht vielmehr durch die besondere Situation bedingt sind, für die das Deboralied bestimmt war, und in der es wohl ursprünglich zum Vortrag gelangte.

V. 1. Wenn auch die Prosaerleitung »*da sang Debora und Barak, der Sohn Abinoams, an jenem Tage*«, die das Lied an die vorausgehende Erzählung anschließt, von zweiter Hand stammt und wegen der Anrede an Debora und Barak 5 12 kaum als authentische Nachricht über Verfasser bzw. Vortrag des Liedes gewertet werden kann¹⁰ und das »*an jenem Tag*« nicht dahin zu pressen ist, daß das Lied noch am Tag des Sieges gesungen sei¹¹, so liegt doch jedenfalls dem Vers die Meinung

⁷ So GREETHER, Das Deboralied, 1941, S. 53 ff., der den Wechsel der verschiedenen Formen lediglich als Unterbrechung des »ruhigen Flusses der Erzählung« wertet.

⁸ So zuletzt EISSFELDT, Einleitung in das Alte Testament², 1956, S. 118 f.

⁹ Die Geschichtsschreibung im Alten Testament, 1911, S. 17 ff.

¹⁰ Der schallanalytische Versuch von ED. SIEVERS (Der Text der griechischen Evangelien, Abh. d. phil.-hist. Kl. d. sächs. Akademie d. Wiss., Bd. XLI (1931), Nr. V, S. 3–5), den Text des Liedes auf Grund von v. 1 in einen Stimmenwechsel zwischen Debora und Barak aufzuteilen, hat m. W. mit Recht keinen Anklang gefunden.

¹¹ Gegen GREETHER a. a. O. S. 50.

zugrunde, daß das Lied zu feierlichem Vortrag und zwar mit wechselnden Stimmen geschaffen war¹². Auch der Text des Liedes selbst führt zu diesem Ergebnis. Ohne die Annahme, daß hier verschiedene Stimmen in verschiedenen z. T. vorgegebenen Stilformen zu Wort kommen, ist er in seiner überlieferten Gestalt kaum verständlich, so daß alle, welche die Auffassung des Deboraliedes als kunstvoll aufgebautes von seinem Dichter vorgetragenes »Siegeslied« vertreten haben, sich immer wieder zu mehr oder minder schweren Eingriffen in den Text gezwungen gesehen haben¹³. Schon BENTZEN¹⁴ hat darauf aufmerksam gemacht, daß Jdc 5 kein profanes, sondern ein kultisches Lied ist, das nach Analogie der Psalmen zu verstehen sei, und wird damit gegen GREETHER¹⁵ und VON RAD¹⁶ im Recht sein, wenn auch mit seiner Definition als »Danklied für den Sieg«, das bei einer Kultfeier am Heiligtum gesungen wurde, nicht alle Elemente umschrieben sind, aus denen sich das Lied zusammensetzt. Die Verwendung verschiedener Gattungen, das unverbundene Nebeneinander in sich geschlossener Einzelszenen, der Wechsel von Anredeformen und Selbstaussagen sind eher Merkmale einer mehrstimmigen liturgischen Komposition mit ihren dramatischen Akzenten als eines einheitlich verfaßten Liedes, in dem nur sein Dichter das Wort hat.

V. 2. Gleich die Aufforderung zum Segenspreis Jahwes, mit dem das Lied in v. 2 eingeleitet wird, und die in v. 9 wiederkehrt, ist, wie ein Blick in die Psalmen lehrt¹⁷, festgeprägter liturgischer Stil, der nicht erst vom Dichter geschaffen ist, sondern einer bereits vorhandenen älteren Tradition entstammt, die sich noch bis in die Hymnen von Qumran erhalten hat¹⁸. Ebenso setzt der Aufruf zum Fluch v. 23 und der Segenswunsch v. 24 einen schon vorher geübten sakralen Brauch voraus¹⁹, der dem kultisch-liturgischen Rahmen zugehört, in den das Lied eingebettet ist. Und wenn im ersten Teil des Liedes wiederholt und mit Nachdruck »Israel« als das »Volk Jahwes« heraus-

¹² Daran ändert sich nichts, auch wenn »Barak, der Sohn Abinoams« im Blick auf die dritte Person fem. des Prädikats nachträglich eingefügt sein sollte.

¹³ Mit Recht hat sich GERLEMAN (The Song of Deborah in the light of Stylistics, Vet. Test. I, 1961, S. 168 ff.) gegen die Methode gewandt, mit Hilfe von Konjekturen einen möglichst einwandfreien zusammenhängenden Urtext des Liedes zu rekonstruieren. Ob jedoch sein Versuch, die stilistischen Unebenheiten aus der Psychologie einer primitiv unbewußten, naiv-emotionalen Kunstform zu erklären, zum Verständnis des Deboraliedes ausreicht, ist eine andere Frage.

¹⁴ BENTZEN, Introduction to the OT, Vol. I, 1952, S. 138.

¹⁵ a. a. O. S. 51. 53.

¹⁶ a. a. O. S. 18 »kein eigentlich kultisches Lied mehr«.

¹⁷ Vgl. Ps 66 8 68 27 96 2 100 4 103 20 ff. 134 1 f. 135 10 f.

¹⁸ Vgl. Neh 9 5 I Chr 29 20; 1 Q H XI 27 ff.

¹⁹ Vgl. Jdc 21 5 ff. Dtn 27 11 ff.

gehoben wird (vv. 2. 5. 8. 9. 11), so führt das auf den sakralen Stämmeverband als den Träger der Feier, auf den die verschiedenen Szenen des Liedes bezogen sind. An diesen Verband der israelitischen Stämme, oder vielmehr, wie sich aus v. 9 ergibt, an deren Führer, als der zur Feier versammelten Kultgemeinschaft richtet sich der Aufruf zum Preise Jahwes, der wohl am besten in den Mund einer Person mit kultischer Autorität und Funktion paßt. Die näheren Umstände bzw. der Anlaß und Inhalt dieser Feier sind am Anfang von v. 2 genannt. Formal hat dieser eigenartige Anfang des Deboraliedes seine Entsprechung in der Einleitung eines akadischen Rituals²⁰, ein weiterer Grund für die Beurteilung des Deboraliedes als liturgischer Komposition. Inhaltlich ist nur die zweite Hälfte eindeutig zu übersetzen: »*bei (durch) einem sich freiwillig Beweisen als Volk*«²¹. Fast allgemein wird dies im Sinne der Bereitwilligkeit des Volkes zur Heeresfolge gegen Sisera verstanden und als Grund für den Preis Jahwes angesehen, »der die Krieger zur Heeresfolge hat willig werden lassen«. Aber abgesehen davon, daß in diesem Falle ein 'al zur Angabe des Grundes zu erwarten wäre, ist gerade dieser entscheidende religiöse Gedanke mit keinem Wort angedeutet, und die Betonung der Freiwilligkeit im Zusammenhang mit dem Aufgebot der Stämme zum Krieg fehlt am Platz, wo doch die Heeresfolge als bedingungslose Gehorsamspflicht Jahwe gegenüber galt²², deren Verweigerung auch im Lied selbst mit einem schweren Fluch belegt wird (v. 23). Ist demnach die Deutung von v. 2 und damit wohl auch von v. 9 auf den Aufbruch der Stämme zur Schlacht unwahrscheinlich, so muß sich das Moment der »freiwilligen Hingabe« — das der Stamm *nab* auf alle Fälle enthält — einen anderen Bezug haben. Das Nächstliegende ist es, ihn in dem feierlichen Anlaß zu sehen, zu dem sich die Angeredeten zusammengefunden haben und als »Volk« (Jahwes) in Erscheinung getreten sind. Die Teilnahme an dieser Feier scheint nicht in dem strengen Sinne wie die Heeresfolge verpflichtend gewesen zu sein, was auch daraus hervorgeht, daß in Jdc 21 5 die Bestrafung des Fernbleibens von einer sakralen Versammlung der Stämme durch einen besonderen für jenen Fall ausgesprochenen Schwur begründet werden mußte. Im Rahmen einer Feier, in der das Treubekenntnis zu Jahwe eine wichtige Rolle spielt (s. u. zu v. 3a) ist die Freiwilligkeit geradezu unerläßliche Voraussetzung. Bedauerlicherweise ist der im Parallelismus stehende Ausdruck am Anfang von v. 2 nicht mit Sicherheit

²⁰ Brit. Mus. K 6207 + 6225. Vgl. H. ZIMMERN, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion, 1901, Nr. 57, S. 172.

²¹ Vielleicht ist *ba'am* wie in v. 9 zu lesen; das *b* wäre dann durch Haplographie ausgefallen.

²² Vgl. 4c I Sam 11 7.

wiederzugeben. Die übliche Deutung der beiden meistdiskutierten Übersetzungen: »*beim Hängenlassen des* (sonst hochgebundenen) *Haupthaares*« oder »*bei der Führung von Fürsten*« auf die Mobilmachung der israelitischen Stämme ist möglich, aber nicht zwingend. Die andere Möglichkeit, die durch die formale Verwandtschaft mit der Einleitung des genannten akkadischen Rituals, wo die Gelegenheit genannt wird, bei der das Ritual Anwendung findet, und den Parallelismus membrorum nahegelegt wird, wäre, auch diese Wendungen auf die Teilnahme an der Siegesfeier zu beziehen, so daß bei der ersten Übersetzung an den festlichen Haarschmuck der Kultteilnehmer^{22a}, bei der zweiten an die anwesenden israelitischen Stammesfürsten zu denken wäre, die in vv. 9. 14f. besonders apostrophiert werden (s. u.). In dieser Perspektive würde der Anlaß und Gegenstand der Feier und auch der Grund zum Preise Jahwes nicht ausschließlich auf die Darstellung vom Kampf und Sieg zu beschränken sein²³, sondern jene für »Israel« nicht minder bedeutsame Tatsache mit einschließen, die als Folge des Sieges nun in Erscheinung tritt, daß sich »Israck« bei der Feier als »Volk Jahwes« zusammengefounden und sich dessen im sakralen Akt erneut bewußt geworden ist²⁴. Hier scheint mir der Ausgangspunkt zu liegen, von dem aus eine traditions-geschichtliche und geschichtliche Beurteilung des Deboraliedes besonders hinsichtlich seines ersten Teils über das bisherige Leitbild hinausweist. Gleichgültig wie man sich die Ausführung der Aufforderung zum Preise Jahwes konkret vorstellen mag — ob durch eine liturgische Bestätigung des vom Vorbeter gesungenen Hymnus (vgl. zu vv. 3 bff.) mit »Amen«²⁵, oder durch eine kurze Responsionsformel nach der Art von Ps 41 14 72 19 106 48; oder Ps 118 2-4 136, doch s. u. zu v. 11a²⁶, die Aufforderung als solche ist festgeprägte Traditionsform im Munde einer kultisch autorisierten Person oder eines Chors und setzt auch bei den übrigen Teilnehmern der Feier die Vertrautheit mit der liturgischen Tradition voraus, auf die sie zurückgreift. V. 3a. Auch v. 8, in dem man gewöhnlich den Anfang des eigent-

^{22a} Zum besonderen »Haarstil« der Teilnehmer am babylonischen Akitu-Fest s. jetzt LAMBERT, JSSt IV (1959), S. 2ff.

²³ Obwohl es keinem Zweifel unterliegt, daß hinter dem Lied und doch wohl auch hinter der Feier die Überzeugung steht, daß der Sieg dem Eingriff Jahwes zu verdanken ist (vgl. 4b. 14f.), fällt es doch auf, daß das Lied außer dem Satz »vom Himmel kämpften die Sterne« v. 20 keine direkte Aussage enthält, die zwingend als Preis Jahwes für den Sieg zu verstehen wäre.

²⁴ Auf diese Folge des Sieges weist NOTH, a. a. O. S. 140 hin.

²⁵ Wie etwa bei Dtn 27 16. 20ff.; 1Q S I 20; II 10. 18.

²⁶ Die Auskunft, daß der Lobpreis Gottes lediglich in der Teilnahme an der Feier bestanden habe (so GREYER a. a. O. S. 51), scheint mir abwegig und entspricht nicht dem, was uns sonst aus der liturgischen Überlieferung des AT bekannt ist.

lichen Liedtextes sieht, lehnt sich wohl in der Anrede an die »Könige und Fürsten« an eine überlieferte kultische Stilform an, die in Ps 2 1f. 10f. 68 33 ihre Analogie hat, ohne daß mit Sicherheit zu ermitteln ist, ob damit die in hyperbolischer Etikette angeredeten israelitischen Stammesfürsten gemeint sind, die bei der Feier anwesend sind, oder ob ein viel weiter gespannter Vorstellungskreis wie in Ps 2 Ex 15 15 Ps 98 1ff. dahinter steht. Jedenfalls ist das, was auf die Ermahnung zum Hören, die gewissermaßen Silentium gebietet, folgt, von einer Einzelstimme (Debora?) im bezug auf die Hörerschaft oder in deren Namen gesprochen, die mit der Aufforderung zum Preise Jahwes v. 2 und möglicherweise auch in der Einleitung von v. 3 angeredet ist, so daß man hier vielleicht den Inhalt des Lobpreises suchen darf.

V. 3b. An dem Wortlaut ist nichts zu ändern; gegen die herkömmliche Übersetzung »ich will dem Jahwe«, die die beiden ersten Worte als emotionalen Ansatz zur folgenden Hymneneinleitung *ich, ich will singen, will spielen dem Jahwe, dem Gott Israels* zieht und als casus pendens (BURNEY) erklärt, habe ich jedoch Bedenken. Die bei dieser Erklärung sich ergebende stotternde Sprache ist formal wie sachlich befremdlich und als Einleitung zu einem Hymnus denkbar ungeeignet. Die eigentliche Selbstaufforderung zum Jahwehymnus bildet durch den Parallelismus membrorum eine inhaltlich und metrisch geschlossene Einheit und ist deshalb für sich zu nehmen. Der erste Halbvers von v. 3 wird darum ebenfalls als eine im gleichen Metrum (2+2+2) gehaltene Einheit zu fassen sein und ist ohne weiteres verständlich, wenn das *'anokî l'jahwe* als vollständiger Satz übersetzt wird mit »ich gehöre dem Jahwe« im Sinne eines Bekenntnisses zu Jahwe, dem sich der Sprecher — zugleich auch namens der zur Feier Versammelten — zugelobt. Der Gattung nach handelt es sich hier um die kürzeste Form eines Treubekenntnisses zu Jahwe, dessen Sitz im Leben nichts anderes ist als die sakrale »Bundesperneuerung«, bei der »Israel« seine Zugehörigkeit zu Jahwe bekräftigt. Der kultische Hintergrund und Gegenstand der Feier, der in diesem Bekenntnis gleich zu Anfang thematisch herausgestellt ist, liegt in der gleichen form- und traditions geschichtlichen Linie, wie die liturgischen Reminiszenzen an das einst in Sichem gefeierte Bundesperneuerungsfest, die in Jos 24 1ff. 15. 18 und Dtn 27⁹ (vgl. Dtn 32⁹) erhalten sind.

Kultgeschichtlich gesehen handelt es sich bei der Feier, für die das Deboralied bestimmt war, um den Akt, in dem der Stämmeverband »Israel« nicht nur den Sieg über die kanaaniäischen Feinde, sondern zunächst und darüber hinaus seine Selbstdarstellung als das Volk Jahwes, des »Gottes Israels« in Anlehnung an vorhandene Tradition festlich begangen hat. Von da aus fällt noch einmal Licht zurück auf v. 2, der sich auch auf dieses Faktum als den Sitz im Leben für das Deboralied bezieht.

V. 4—5. Wie die Einführung des Hymnus v. 3b, so ist auch der Hymnus selbst (vv. 4-5) an feste Formen und Vorstellungen gebunden. Auch er ist als liturgischer Bestandteil der Feier zu verstehen, in der die Gegenwart Jahwes bei der Versammlung der Festteilnehmer vorausgesetzt ist. Der Übergang von der Gebetsform der Anrede Jahwes, die auf die göttliche Gegenwart geht (v. 4), zur Aussage über Jahwe in der dritten Person (v. 5), die als »Verkündigung« die Festgemeinschaft als Hörer im Auge hat, hat ihre Analogie in den Psalmen (vgl. z. B. Ps 68 8ff.) und ist aus der gottesdienstlichen Situation der vor Gott stehenden Gemeinde zu erklären²⁷. Die Gegenwart Gottes bei der Feier wird auch durch den Inhalt des Hymnus bestätigt. Ihm liegt genau wie in Ps 18 8ff. 50 2f. 68 8f. 77 17ff. Dtn 33 2 Mi 1 3f. Nah 1 3 Hab 3 3ff. eine traditionelle Theophanievorstellung vom Advent Jahwes zugrunde, der vom Sinai unter gewaltigen Erschütterungen der Natur herbeigekommen ist²⁸. Die archaisch-mythologische Färbung der Darstellung der göttlichen Epiphanie in Jdc 5 4f. ist also nicht erst vom Dichter geschaffen, sondern an eine vorgegebene kultische Überlieferung gebunden. Gegenüber der verbreiteten Deutung des Epiphaniehymnus auf das Herbeikommen Jahwes zur Schlacht ist einzuwenden, daß davon mit keinem Wort im Text die Rede ist. Wäre der Sinn des Hymnus, Jahwe zu preisen, daß er vom Sinai her seinem Volk zu Hilfe geeilt sei, dann müßte diese entscheidende Heilstat Gottes, wie die entsprechenden Parallelen aus den Psalmen lehren²⁹, in diesem Zusammenhang genannt sein. Und so wenig die traditionsgebundenen Redeformen in den Klage- und Dankpsalmen es methodisch gestatten, einzelne formgebundene Wendungen auf die konkrete Lage der Beter zu beziehen, empfiehlt es sich nicht, Einzelzüge der Theophaniedarstellung zur Schlacht in Beziehung zu setzen und mit NOWACK und BUDDE auf das Herbeikommen Jahwes in einem Gewitter zu deuten, das den Kisonbach habe anschwellen lassen und so die völlige Vernichtung der Feinde besiegelt habe. Der Scopus des Theophaniehymnus liegt in der persönlichen Gegenwart Jahwes bei der Feier, auf die auch das wiederholte *mipp^ené jahwe* hindeutet. Daß der Gott vom Sinai³⁰ als der »Gott Israels«³¹ gegenwärtig gedacht ist, gibt der Feier des Verbands »Is-

²⁷ Siehe GUNKEL-BEGRICH, Einleitung in die Psalmen, 1933, S. 47f. und WEISER, Die Psalmen⁴, 1955, S. 37.

²⁸ Siehe WEISER, Die Darstellung der Theophanie in den Psalmen und im Festkult, Bertholettfestschrift, 1950, S. 513ff.

²⁹ Vgl. Ex 15 21 Ps 44 3 47 4ff. 66 5ff. 68 5ff. 98 1ff. 107 32ff. 111 2ff. 135 136 145 6.

³⁰ *ze sinaj* ist nicht als Glosse zu streichen, sondern als »der (Herr) vom Sinai« wiederzugeben; vgl. ALBRIGHT, JBL 54, 1935, S. 204.

³¹ Beachte die Hervorhebung dieser Bezeichnung am Anfang und Ende des Hymnus!

rael« erst ihre volle sakrale Weihe und geschichtlich-heilsgeschichtliche Sanktion. Im Rahmen der Kultfeier hat also der Hymnus v. 4f. im Anschluß an v. 3aß (s. o.) zugleich die Funktion eines im Namen der Versammlung der Bundesglieder gesprochenen Bekenntnisses zu Jahwe, was auch in den gehäuften feierlichen Namensbezeichnungen Jahwes zum Ausdruck kommt.

V. 6—8. In einem gewissen Gegensatz zu vv. 2-5, die auf das im Kultakt erneute Bekenntnis der Zugehörigkeit Israels zu Jahwe hinauslaufen, scheinen die unvermittelt einsetzenden vv. 6-8 zu stehen, die formal und inhaltlich eine in sich geschlossene Einheit eigener Prägung bilden. Das legt die Annahme nahe, daß hier eine andere Stimme spricht, eine Annahme, die an Wahrscheinlichkeit gewinnt, wenn v. 7 als Anrede an Debora zu verstehen ist. Direkt bezeugt ist ein solcher Stimmenwechsel in dem Bundesritual der Qumrangemeinde, das auch hinsichtlich der vorliegenden Gattung eine gewisse Ähnlichkeit aufweist. Man hat den Rückblick auf die frühere Notzeit als Formelement eines Dankliedes bestimmen wollen³². Das wäre nur möglich, wenn auf die »Erzählung der Not« die Anrufung Gottes und der Dank für die Errettung als weitere wesentliche Bestandteile des Dankliedes folgen würden. Wenn GRETHER in vv. 10 und 12 einen »Aufruf an die irdischen Helfer« und in vv. 11-27 den breit angelegten Bericht über die Rettung in Analogie zum Danklied entdeckt zu haben glaubt, so ist dem entgegenzuhalten, daß weder der sog. »Aufruf an die irdischen Helfer«, der übrigens nur durch einschneidende Textänderung hergestellt ist, mit der Anrufung Gottes im Danklied auf eine Ebene gestellt, noch vv. 11-27 als »Bericht von der Rettung« im Sinne des Dankliedes angesprochen werden kann, zumal GRETHER selbst festzustellen glaubt, daß er »fast durchweg profanen Charakter trage«, und ferner, daß wesentliche Stücke anderer Gattungszugehörigkeit eine derartige summarische Charakterisierung als Dankliedmotive widerraten, die nur durch das oben genannte Leitbild bedingt ist. Schon v. 8aα »es (man) erwählte neue Götter« fügt sich nicht in den Rahmen einer Dankliedererzählung; er enthält vielmehr auf dem Hintergrund des vorausgehenden hymnischen Bekenntnisses zu Jahwe, das Bekenntnis des Abfalls von Jahwe, das noch schärfer heraustreten würde, wenn der unübersetzbare v. 8a nach Dtn 32 17 als 'az 'elohim lo' se'arim = »Götter, die sie damals nicht gekannt hatten«, oder 'az 'elohim šo'arim = »abscheuliche Götter« (vgl. Jer 29 17), oder 'az lahem se'irim = damals hatten sie Dämonen«³³, oder me'az lo' lahem se'urim³⁴ wiederherzustellen wäre. Wie dem auch sei, der in vv. 6-8 zum Aus-

³² So BENTZEN a. a. O. und besonders GRETHER a. a. O. S. 53.

³³ So neuerdings wieder SIMPSON.

³⁴ RUDOLPH, Eißfeldtfestschrift 1947, S. 200.

druck gebrachte Zusammenhang zwischen dem Verlust der Freiheit, der Wehrlosigkeit und Unsicherheit in Israel mit dem Dienst der fremden Götter, der später das Vorbild für das sog. deuteronomistische Schema des Richterbuches geworden ist, und hier geschichtlich durch die Unterbindung des gemeinsamen Jahwekultes bedingt ist, beherrscht den ganzen Abschnitt. In der Perspektive der zum Fest Versammelten gesehen, die an erster Stelle das Aufhören des gewohnten Verkehrs und damit auch der Möglichkeit, zum Jahwefest zusammenzukommen bedauern, sind deshalb vv. 6-8 nicht als Dankliedelement zu verstehen, sondern eher der Gattung eines Schuldbekenntnisses und einer Absage an die fremden Götter zuzuweisen, die nach Jos 24 19ff. schon früher Bestandteil des Rituals des Jahwebundes gewesen ist, dessen Grundgebot sie voraussetzt³⁵, dem das Deboralied auch an dieser Stelle als einer vorgegebenen Tradition folgt. Unter diesem gattungs- und traditionsgeschichtlichen Aspekt schließt sich das Schuldbekenntnis und die Distanzierung von den Göttern eng an das vorausgehende hymnische Bekenntnis zu Jahwe insofern an, als Beides sich notwendig ergänzt³⁶. Zur Zeitbestimmung »in den Tagen Samgars« v. 6, nach dem wohl der Beginn der Unterdrückung Israels datiert wird, sei auf ALT, Kl. Schr. z. Gesch. d. Volkes Israel I, 1953, S. 261ff. verwiesen. Ob die zweite Angabe »in den Tagen Jaels« so ganz unmöglich ist, wie fast allgemein angenommen wird³⁷, ist mir nicht ganz sicher. Wenn man nicht mit OETLI einen unbekannten kanaanäischen Bedrucker hinter dem Namen vermuten will, sondern die durch ihre Tat berühmt gewordenen Nomadenfrau (vv. 24 ff.), so wäre zu erwägen, ob die Umstände, unter denen sie den Sisera erschlug und damit dem Zustand der Bedrückung ein Ende bereitete, nicht darauf hindeuten, daß es sich um eine allgemeine noch bis in die jüngste Zeit reichende Unterdrückung handelt, so daß die beiden Zeitbestimmungen die räumliche und zeitliche Ausdehnung des für Israel unwürdigen Zustandes im Auge hätten.

V. 7. Nicht mehr klar zu ermitteln ist der Sinn von v. 7aα, da das Wort *p̄razôn* in seiner Bedeutung umstritten ist. Schon G^A hat das Wort nicht mehr verstanden und es einfach transskribiert. Die von *p̄razi* = Bewohner des offenen Landes abgeleitete Übersetzung mit »Bauernschaft« scheint mir weder hier noch in v. 11 in den Zusammenhang zu passen. Eher könnte man das Abstraktum mit »Führung« wiedergeben, woran vermutlich auch G^B und Z gedacht

³⁵ Siehe WEISER, Psalmen⁴, S. 21.

³⁶ Vgl. WEISER, Psalmen⁴, S. 40f. Zur Rolle des von den Leviten vorgetragenen »Sündenbekenntnisses« im Bundesritual der Qumransekte vgl. BURROWS, The Dead Sea Scrolls II, 1951, Pl I 21f.

³⁷ Vgl. GERLEMAN a. a. O. S. 176, Anm. 1.

haben³⁸. Der grammatisch mögliche Plural des Prädikats ginge dann auf die einzelnen Stammesführer, und deren Funktionen. Der beschämende Gedanke, daß in der Zeit der Bedrückung die »Führung in Israel« versagt hat, ist aus der Situation der Versammlung des Stämmeverbandes, der sich seiner Eigenschaft als das zusammengehörige Gottesvolk »Israel« wieder bewußt geworden ist, besonders gut zu verstehen und findet in der inneren Logik dieser Situation insofern seine natürliche Fortsetzung in dem an Debora gerichteten Zuruf: »bis du aufstandest, Debora; du standest auf, Mutter in Israel!«, als durch die tatkräftige Initiative der Debora »Israel« wieder zu der lange vermißten Führung gekommen ist, der es seine wiedergewonnene Einheit als Gottes Volk verdankte. Zu erwägen wäre aber auch, ob nicht schon hier wie in v. 11 an die Führung Jahwes gedacht ist; dann wäre die religiöse Verklammerung mit v. 8 als Begründung des Aufhörens der Führungen Jahwes in Israel noch enger, und das Schuldbekenntnis noch stärker profiliert. Doch darf man auf das unsichere Wort *ḥerazôn* nicht allzuviel bauen. Die Bezeichnung »Mutter in Israel« scheint, wie aus II Sam 20 19 hervorgeht, ein in der Tradition und Ideologie des sakralen Stämmeverbandes verankerter Würdenname zu sein, der hier der Debora zugesprochen wird; vielleicht in der Form der Akklamation durch die Versammlung, worauf die Wiederholung hindeuten könnte. Im Gesichtskreis dieser Versammlung wird man den Ehrennamen »Mutter in Israel« nicht nur in dem Sinn zu verstehen haben, daß Debora der spiritus rector bei der Mobilmachung gegen Sisera war (4 *eff.*) sondern daß sie auch die gegenwärtige Kultversammlung veranlaßt hat, in der der Verband »Israel« nach langer Unterbrechung wieder zu neuem Leben erwacht ist. Aus diesem Lobpreis der Debora spricht ein weitergreifendes Verständnis der geschichtlichen Zusammenhänge; denn erst in der Neukonstituierung Israels als Jahwes Volk vollendet sich, was durch den Sieg über Sisera angebahnt war. Und von da aus wird es verständlich, daß der siegreiche Feldherr Barak in diesem Zusammenhang gar nicht genannt ist, was doch zu erwarten wäre, wenn das Deboralied sich nur mit dem Kampf und Sieg gegen Sisera beschäftigte.

V. 9. Auch v. 9, der wie v. 2 mit einer Aufforderung zum Lobpreis Jahwes endet³⁹, hat liturgisches Gepräge. Dies weist auf dieselbe kultische Situation, aus der sich die vorausgehenden Stücke erklären.

³⁸ Näheres dazu bei SELLIN a. a. O. S. 151f. und BURNEY.

³⁹ Die Streichung von v. 9 als Variante zu v. 2 (so GREYER, SIMPSON) oder umgekehrt (so BURNEY, SELLIN, EISSFELDT) ist eine gewaltsame Amputation, die die Unterschiede der beiden Verse nicht berücksichtigt und durch das Leitbild einer möglichst fortlaufenden epischen Darstellung der Kampfergebnisse bedingt ist. In derselben Richtung liegt der von SELLIN und GREYER übernommene Vorschlag von BURNEY, v. 12 vor v. 9 zu setzen. Derartige »Glättungen« im Sinne einer vorgefaßten

Die neue Einleitung⁴⁰ und der Wechsel der Adressaten deutet auf einen Stimmenwechsel hin, ohne daß es freilich möglich ist, das hier redende Ich zu identifizieren (Debora oder eine leitende Kultperson?). Die Angeredeten sind die *hōqēqē jisra'el*, also die (Stammes)fürher, die als Delegierte bei der Feier anwesend sind und die Aufgabe haben, das freiwillige Gelöbnis als Volk »Israel« zu vollziehen⁴¹. Das Part. *mitnaddēbim* läßt die Möglichkeit offen, ob dieses Gelöbnis noch aussteht, oder als bereits erfolgt zu denken ist. Vielleicht darf man auch das Gelöbnis in der Ausführung der hymnischen Aufforderung sehen; nachdem in v. 8 das Bekenntnis zu Jahwe als Einleitung des Hymnus vorangegangen ist (s. o.), würde es sich dann hier um die Aneignung des Bekenntnisses durch die Stammesführer handeln. Hinter dem unmittelbar vorhergehenden Schuldbekenntnis (v. 8), ist eine Wiederholung eines solchen hymnischen Treuebekenntnisses durchaus am Platz und stellt eine liturgisch geradezu notwendige Abrundung dar. Eine andere Möglichkeit des konkreten Verständnisses der Ausführung der Aufforderung *barēkū jahwe*, die keineswegs mit der von v. 2 identisch zu sein braucht, könnte auch in v. 11 ausgesprochen sein (s. u.); dadurch würde die sachliche Verbindung der vv. 9-11 noch enger. Auf alle Fälle ist festzuhalten, daß hier mit keinem Wort von der Versammlung zum Kampf die Rede ist, und daß auch hier die zu v. 2 angeführten Gründe die verbreitete Deutung des Verses auf das Aufgebot der Stämme vor der Schlacht widererraten.

V. 10—11. v. 10 endigt wiederum mit einer Aufforderung, die die Anwesenheit der Angeredeten bei der Feier voraussetzt. Es ist mir fraglich, ob die dreigeteilte Anrede »die ihr auf rötlichen Eselinnen geritten seid, auf Decken (?) sitzt⁴², des Weges gekommen seid«⁴³, verschiedene Gruppen im Auge hat, wobei je nach der Art der Fortbewegung Gehen und Reiten, Arme und Reiche unterschieden würden (so BURNEY, GREYER); auf eine solche Unterscheidung wird nirgends sonst im Lied mehr angespielt, so daß sich die Frage erhebt, welchen Zweck sie hier haben sollte. Näher liegt doch wohl die Annahme, daß ein und dieselbe Gruppe gemeint ist, die nach orientalischer Etikette in verschiedenen Wendungen angesprochen wird⁴⁴.

Meinung sind methodisch bedenklich; gilt es doch den überlieferten Text zu erklären, ehe man vor ihm kapituliert und sich in die Rekonstruktion eines vermeintlichen Urtextes flüchtet.

⁴⁰ Die Wendung *libbī lē* = »mein Herz (wendet sich) zu« bedeutet so viel als »ich wende mich an« mit dem Akzent freudiger Sympathie; vgl. SELLIN a. a. O. S. 156.

⁴¹ *ba'am* mit *bē* essentiae; 1. GES.-KAUTZSCH, Gram. § 119 i.

⁴² Nach Θ^B καθήμενοι ἐπὶ κριτηρίου, vgl. Θ^h \mathfrak{I} \mathfrak{B} wäre *jošēbē 'al dīn* zu lesen, womit die in v. 9 apostrophierten »Führer Israels« im Blick auf den Fluch v. 23 gemeint sein könnten.

⁴³ Das *wē* vor *hōlēkē* fehlt in sieben Handschriften.

⁴⁴ Vgl. v. 8. Zu *hik* für »reiten« vgl. II Reg 4 25 9 18.

Dann aber hindert nichts, die in v. 10 Angeredeten mit den *hōqeqê jisra'el* von v. 9 gleichzusetzen, die, wie es sich für vornehme Stammesführer schickt, auf schmucken Eseln⁴⁵ zu der festlichen Versammlung sich eingefunden und auf ausgebreiteten Gewändern Platz genommen haben⁴⁶. Aus der gehäuften Anrede mag man — ähnlich wie in der Betonung der Feierlichkeit vv. 2.9 — einen Ton der Anerkennung heraushören, daß sie angesichts der bisherigen Bedrohung des Verkehrs (v. 6) den Weg zur gemeinsamen Feier nicht gescheut haben. An diese Stammesfürsten richtet sich die Aufforderung: *sîhû*, d. h. »sich denkend oder redend mit etwas befassen«⁴⁷. Womit sie sich befassen sollen, ist in v. 10 nicht gesagt. Da dies aber unmöglich verschwiegen sein kann, ist v. 11 daraufhin zu befragen, ob sich dort diese notwendige Ergänzung findet.

V. 11. Zum Verständnis dieses schwierigen vieldiskutierten und -gedeuteten Verses wird man am Besten von v. 11 b ausgehen. Die Bedeutung des Verbums *tnh* im Sinne von »wiederholen im antiphonischen Vortrag« ist jetzt durch Texte von Ugarit gesichert⁴⁸. Faßt man *jetannû* als Jussivform, dann wird die Verbindung zu dem Imperativ von v. 10 sichtbar⁴⁹: dem *sîhû* v. 10 folgt der antiphonische Vortrag der Heilstaten (*šedaqôt*) Jahwes. Formal und inhaltlich ist so der einheitliche Rahmen von vv. 10 und 11 dargetan. Da von Jahwes Heilstaten im Plural die Rede ist, kann hier nicht, wie viele Ausleger vermuten, die Verherrlichung des Sieges über Sisera gemeint sein, was doch irgendwie angedeutet sein müßte. Vielmehr deutet der ganze Zusammenhang darauf hin, daß es sich um schon bekannte Heilstaten Jahwes, d. h. um einen überlieferten kultischen Brauch handelt, die früheren Heilserweisungen Jahwes im antiphonischen Vortrag zu »wiederholen«. Das deckt sich genau mit dem, was wir über die liturgische Rekapitulation der heilsgeschichtlichen Tradition im Rahmen des Jahwefestes aus anderen Quellen wissen⁵⁰. Wir haben demnach an dieser Stelle des Deboraliedes einen Beweis für das hohe Alter dieses kultischen Brauchs, der sich bis zu der in der Sektenregel von Qumran belegten Liturgie des Jahwebundesfestes erhalten hat. Faßt man das Wort *šam* = dort rein örtlich, könnte man es als

⁴⁵ Vgl. Jdc 10 4 12 14.

⁴⁶ Doch siehe oben Anm. 42.

⁴⁷ S. KÖHLER, WB.

⁴⁸ Vgl. Jdc 11 40 und GORDON, Ugaritic Manual, 1955, S. 337 2047; dazu GRAY, The Legacy of Canaan, 1957, S. 156 f.

⁴⁹ Zum Übergang vom Imperativ zum Jussiv in der liturgischen Sprache vgl. z. B. Ps 107 1 f. 118 1 f. ☉ hat offenbar im richtigen Gefühl für diesen Zusammenhang schon v. 11 a imperativisch eingeleitet das Einzelne allerdings nicht mehr verstanden.

⁵⁰ Vgl. Jos 24 2 ff. I Sam 12 7 ff. Dtn 32 7 ff. und als Beispiel einer solchen späteren Antiphonie Ps 136; weiteres bei WEISER, Psalmen⁴, S. 19 f., 28. 39 f. 50 f.

Hinweis auf den Platz verstehen, an dem die angeredeten Festteilnehmer versammelt sind; möglich ist aber auch die temporale Bedeutung = da (ugaritisch *tm* = dann), die dann ähnlich wie in Ps 145 36 13 666 nach dem *sîhû* das *hic et nunc* der kultischen Vergegenwärtigung der göttlichen Heilstaten bezeichnen würde, die vielleicht im Blick auf vv. 6-8 noch einmal als die »Gerechtigkeitserweisungen seiner Führung in Israel« umschrieben werden. Über jene heillose Unterbrechung der Verbindung mit Jahwe hinweg, wird man in der Wiederaufnahme und Vergegenwärtigung der Überlieferung von den Heilstaten Jahwes in der Vergangenheit sich bewußt, als Jahwes Volk jetzt wieder in die Kontinuität seines Heilswaltens eingereiht zu sein. Die ursprüngliche Form solcher liturgischer Rekapitulation der Heilstaten Jahwes scheint, wie eine Reihe von Psalmen erkennen lassen, der Hymnus gewesen zu sein⁵¹, so daß man die Aufforderung zum Lobpreis Jahwes in v. 9 auf v. 11 beziehen kann, der dann von der konkreten Ausführung jener Aufforderung handeln würde (s. o.). v. 11a ist schwierig; auf die mannigfachen Textänderungen einzugehen, erübrigt sich. Daß »die Wasserverteiler zwischen den Schöpfrinnen« mit der Rekapitulation der Heilstaten Jahwes nichts unmittelbar zu tun haben, liegt auf der Hand. Anders jedoch verhält es sich, wenn es sich um einen Vergleich handelt, zu dem ein Beispiel herangezogen wird, das aus einem anderen Milieu stammt. Auf einen Vergleich führt auch das *min*, mit dem die meisten Ausleger nichts anzufangen wissen, das hier wie auch sonst des öfteren in komparativerischer Funktion angewendet ist⁵² und dabei die Überbietung des Vergleichsobjekts ausdrückt. Vergleichsobjekt ist hier nicht nur *qôl*, sondern⁵³ zugleich die ganze Art, wie die Stimmen laut werden im antiphonischen Wechselgesang, der ja auch beim Wasserverteilen in Palästina heute noch üblich ist⁵⁴. Die im Deutschen nur annähernd wiederzugebende Übersetzung würde etwa lauten: »Lauter als die Stimme derer, die zwischen den Schöpferinnen Wasser verteilen, sollen sie im Wechselgesang wiederholen . . .«, wobei in dem *min* vielleicht eine gewisse Distanzierung von dem profanen für die sakrale Situation nicht voll zutreffenden Vergleich mitschwingen könnte. Bei dieser Übersetzung ist dem Vers ein erträglicher Sinn abzugewinnen, der sich in den geschlossenen Zusammenhang der kultischen Szene reibungslos einfügt und zu keinem gewaltsamen Eingriff in den Text nötigt.

⁵¹ Vgl. Ps 44 2 ff. 66 4 ff. 71 14 ff. 76 2 ff. 77 12 ff. 78 3 ff. 99 3 ff. 105, 106 2 ff. 107 32 ff. 111 3 ff., 135, 136, 145 1-7).

⁵² Vgl. z. B. Lev 25 42.

⁵³ Zur Konstruktion von *qôl* vgl. BROCKELMANN, Hebr. Syntax, 1956, § 93 n.

⁵⁴ Vgl. auch Num 21 17 f.

V. 11b wird meist übersetzt, »da stieg das Volk Jahwes herab zu den Toren« und von vielen als Variante zu v. 13a gestrichen⁵⁵, oder mit v. 13 kombiniert (BUDDE, SELLIN). Keine Meinungsverschiedenheit besteht jedoch in der Deutung der beiden Verse auf den Auszug Israels zur Schlacht. Diese Deutung hängt natürlich zusammen mit der Gesamtbeurteilung des Deboraliedes als Siegeslied, das hier zur Darstellung der Einzelheiten der Mobilmachung übergehe. Aus dem Wortlaut selbst ist jedoch diese Auffassung keineswegs zwingend zu erheben. Bezieht man das »zu den Toren« mit BUDDE⁵⁶ auf die Tore, aus denen die Israeliten ausgezogen seien, dann spricht das gegen seine eigene Auffassung von dem Wohnen der Israeliten in offenen Dörfern; bezieht man es auf die Tore der feindlichen Städte (BURNEY, SELLIN, GREThER), dann müßte dies irgendwie angedeutet sein und widerspricht zudem der sonstigen Überlieferung von der Schlacht, die sich nur in der offenen Ebene abgespielt hat (4 13). Der Kontext, in dem der Halbvers steht, ließe bei dem neutralen Ausdruck, »zu den Toren« eher an die Tore des Ortes denken, an dem das »Volk Jahwes« versammelt ist⁵⁷. Dann würde es sich um einen Vorgang im Rahmen der Festfeier handeln, deren Teilnehmer als »Volk Jahwes« sachgemäß bezeichnet sind. Die gegenwärtige Punktation des Textes hat die Form einer Erzählung und könnte zur Not als eine Art szenischer Bemerkung verstanden werden. Noch enger tritt jedoch der Zusammenhang mit dem Vorausgehenden heraus, wenn *jerēdū* im Anschluß an den Jussiv von v. 11aß punktiert und das 'az futurisch mit »dann« übersetzt wird⁵⁸. In der Übersetzung »dann soll hinabgehen zu den Toren das Volk Jahwes« erweist sich ohne Eingriff in den Konsonantentextbestand der Halbvers formal und inhaltlich als Abschluß der vorausgehenden Kultszene und zugleich als Überleitung zu dem Fortgang der Kulthandlung in einer Art Prozession des Gottesvolkes, die sich an die hymnische Rekapitulation der Heilstaten Jahwes anschließt.

V. 12 setzt mit der Aufforderung an Debora neu ein und bezeichnet damit zugleich einen Wechsel der Stimme⁵⁹. Hier haben

⁵⁵ BUDDE, NOWACK, GRESSMANN, EISSFELDT, BURNEY, GREThER, SIMPSON, die den Unterschied zwischen v. 11 und v. 13a nicht genügend berücksichtigen.

⁵⁶ Er setzt in v. 13 *lašē'arim* statt *le'addirim* ein.

⁵⁷ Leider ist der Ort der Feier nirgends genannt; doch ist es nicht ausgeschlossen, daß die Zusammenkunft der Stämmevertreter an dem Heiligtum auf dem Tabor stattgefunden hat, der nach 4 6. 12 auch der Sammelplatz der israelitischen Kampftruppen vor der Schlacht gewesen war und durch seine Lage in der Nähe des Schlachtfeldes und im Grenzgebiet dreier Stämme für eine kultische Versammlung der Stämme besonders geeignet war. Zum Tabor als amphiktyonisches Heiligtum vgl. auch ALT, Kleine Schriften II 1953, S. 404 Anm. 4.

⁵⁸ Dazu KÖHLER, WB und Ps 25 126 2 Jes 41 1.

⁵⁹ Dies ist auch dann anzunehmen, wenn als Sprecher von vv. 9-11 nicht Debora in Frage käme.

wir wirkliche Kultdramatik vor uns und nicht nur dichterische Verlebendigung einer Schilderung⁶⁰. Letzteres dürfte eine Verlegenheitsauskunft sein, zu der sich diejenigen gezwungen sehen, die von dem vorgefaßten Leitbild einer Beschreibung des Hergangs der Mobilmachung ausgehen. Schon die Septuaginta scheint den Text im Sinne einer Erzählung verstanden zu haben; sie paraphrasiert ihn durch Erweiterungen und ist deshalb an dieser Stelle am allerwenigsten geeignet für den beliebten Versuch, aus ihr eine vermeintliche Urfassung des Textes rekonstruieren zu wollen. Vergewegenwärtigen wir uns den Moment unmittelbar bevor die Festversammlung sich anschickt, sich in Bewegung zu setzen (v. 11 b β), dann erklärt sich das drängende Ungestüm des Aufrufs an Debora, durch einen entscheidenden Spruch das Zeichen zum Aufbruch zu geben, ohne weiteres aus dieser Situation⁶¹. Die Bezeichnung *šir* für den Spruch könnte darauf hinweisen, daß dieser Spruch im Rahmen der sakralen Begehung gesangsartig »gesprochen« wurde. Dann ist es das Nächstliegende, den Anfang dieses Spruchs in v. 12 b zu suchen⁶². Er wendet sich an Barak mit der Aufforderung, seine Gefangenen wegzuführen⁶³. Man hat diesen Aufruf gewöhnlich als Ermunterung zum Kampf gegen Sisera in Parallele zu 4 6 ff. 14 verstehen wollen. Dafür aber scheint er mir denkbar ungeeignet, wie schon der Vergleich mit diesen Parallelen beweist. Und es ist schwer vorstellbar, daß in jenen Zeiten das Hauptziel des Kampfes die Gefangennahme des Gegners gewesen wäre, um mit solchen Worten umschrieben zu werden; 5 31 und 4 16, die von einer Vernichtung der Feinde sprechen, deuten jedenfalls in eine andere, geschichtlich zutreffendere Richtung. Deshalb empfiehlt es sich nicht, den Aufruf als Aufgebot zur Schlacht im Rahmen einer dichterisch dramatisierten Schilderung der Mobilmachung aufzufassen. Die genannten Bedenken verschwinden, sobald man den Vers ohne jede Textänderung im Zusammenhang der kultdramatischen Szene versteht, auf die v. 11 b β und v. 13 weisen: Barak wird aufgefordert, den Zug zu eröffnen mit der Vorführung der Gefangenen, wozu wohl auch die sonstige Kriegsbeute gehört haben wird⁶⁴.

⁶⁰ So u. a. wieder SELLIN und GREYER.

⁶¹ Zur Übersetzung von *šir* = *Spruch* siehe BENTZEN a. a. O. S. 124; EISSFELDT, Einleitung in d. AT, S. 100.

⁶² So KITTEL, bei KAUTZSCH, HSAT.

⁶³ So nach M¹; siehe auch BURNEY. Die seit MICHAELIS und WELLHAUSEN von den meisten angenommene Änderung von *šebjeka* (im Konsonantenbestand so auch IQM XII 10) in *šobeka* = deine Fänger (vgl. ©) unterschiebt dem Text als geschichtliche Voraussetzung, daß Barak aus früherer Gefangenschaft entronnen sei; das ist aber eine reine, durch nichts begründete Vermutung.

⁶⁴ Ein ähnlicher kultischer Huldigungsakt vor Jahwe scheint in Ps 68 12 ff. vorzuliegen, wo im Anschluß an die Theophanie (v. 8) und Besiegung der Feinde (v. 12) die Vorführung der Gefangenen und Darbringung von Geschenken (v. 19) Gegenstand

V. 13 steht in engster formaler und sachlicher Verbindung mit v. 12, wenn er als Fortsetzung der Aufforderung der Debora verstanden wird. Auch hier hat das 'az dieselbe futurische Bedeutung wie in v. 11 b β und ist mit »dann« wiederzugeben, das die weitere Folge in der Zugordnung einleitet. Obwohl in sachlicher Parallele zu v. 11 b β stehend, ist v. 13 jedoch keineswegs als Variante dazu zu werten oder gar zu streichen, da hier nun im einzelnen spezifiziert ist, was dort allgemein vom Festzug des Jahwevolkes gesagt war⁶⁵. Die Verbalform *j \acute erad* ist auffällig, aber kaum als impf. cons. von *rdh* = herrschen zu analysieren, was keinen Sinn gibt. Andererseits dürfte die übliche Umwandlung in ein perf. *jarad* nicht im Sinne des \mathfrak{M} sein. GRIMME⁶⁶ versteht *j \acute erad* als Imperativ; möglich wäre auch *jered* als Jussiv zu punktieren. Jedenfalls weist der Anschluß an den vorausgehenden Imperativ und die später folgende Anrede in solche Richtung, die den äußeren Rahmen und inneren Zusammenhang mit dem kultischen Vorgang erst deutlich ins Licht treten läßt: Auf die Gefangenen folgen »die Entronnenen«; der Sieger folgt dem Feind. Die Bezeichnung *sarid* geht wohl auf die überlebenden israelitischen Kampftruppen. Da die Schlacht im Blick auf die Stärke und Kampfkraft des Gegners auf beiden Seiten verlustreich war, was auch in v. 18 noch durchblickt, ist der Ausdruck »Entronnene« keineswegs zu stark⁶⁷. Das *l \acute 'addirim* 'am ist zu belassen⁶⁸ und zu übersetzen: »als Mächtige des Volks«⁶⁹; da 'addir immer auch den Beiklang des »Prächtigen« hat, ist damit zugleich auch eine Art Siegerehrung ausgesprochen im Sinne von »als die gefeierten Helden des Volkes«, was nach dem liturgischen Zusammenhang und der Sachlage vorzüglich paßt.

V. 13b. In v. 13 b tritt die kultisch-sakrale Seite der Prozession insofern heraus, als auf die Gegenwart Jahwes bei der Feier abgehoben wird, die schon im Hymnus vv. 4 f. vorausgesetzt ist. Am Konsonantentext braucht nichts geändert zu werden. Je nachdem man *jrd* als

einer Feier ist, die an verschiedenen Stellen auf die Kulttradition des Deborahliedes zurückzugreifen scheint (vgl. Ps 68 5. 8 f. 13 f. 19. 28). HILLIGER, Das Deborahlied, 1867, S. 20. 36 deutet v. 12 b auf einen Triumphzug.

⁶⁵ Darum ist es methodisch bedenklich, gegen alle Textzeugen das *sarid* durch *jisra'el* ersetzen zu wollen um eine Gleichschaltung der beiden Verse zu erreichen, die die besondere Bedeutung von v. 13 verwischt.

⁶⁶ ZDMG 50 (1896), S. 575.

⁶⁷ Daß mit dieser Wendung die Lage der Israeliten bei der Mobilmachung »ausgezeichnet« umschrieben sei (so HERTZBERG), wird man selbst im Blick auf vv. 8 ff. nicht gerade sagen können.

⁶⁸ Zum enklitischen *m* in ugaritischen Texten siehe GORDON, Ugaritic Manual S. 286, 1047; ferner HUMMEL, JBL 76 (1957), S. 85 ff.

⁶⁹ Zu dieser Bedeutung von *l \acute* vgl. Ex 21 2 Num 22 22 Dtn 31 21 I Sam 22 13 Ps 48 4.

Perfektform⁷⁰ oder als Jussiv (s. o.) faßt, würde der Satz, »*Jahwe ist mir herabgestiegen unter den Helden*« entweder auf die dem Hymnus vv. 4f. zugrunde liegende Theophanie direkt zurückgreifen, oder in der Übersetzung »*Jahwe soll mir hinabziehen unter den Helden*« auf das Mitziehen Jahwes mit dem Zug der Kampftruppen in ähnlicher Weise anspielen, wie dies schon bei ihrem Aufbruch zur Schlacht in 4 14 berichtet ist. Ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden Möglichkeiten besteht nicht; die erste wirkt geschlossener. Der dativus ethicus *li* bedarf keiner Änderung⁷¹; er kann hier wie auch sonst im Deutschen unübersetzt bleiben, deutet aber, vor allem wenn man sich den Satz im Munde der Debora denken darf, auf eine gewisse prophetisch-kultische Autorität des Sprechers hin.

V. 14—17. Nach der herkömmlichen Auffassung schildern die vv. 14-15 b den Aufmarsch der einzelnen Stämme, die sich am Kampf beteiligt haben, während vv. 15c-17 diejenigen Stämme rügen würden, die der Schlacht ferngeblieben seien. Allein es fragt sich, ob dies das einzig mögliche oder auch nur wahrscheinliche Verständnis des Textes ist. Zunächst ist festzustellen, daß in vv. 14-15 b — mit Ausnahme von Benjamin — nicht die Stämme oder ihr Heerbann, sondern nur die Fürsten und Führer genannt werden. Weiter hat v. 14a die Form der Anrede, die offenbar die Anwesenheit der Angeredeten voraussetzt und ursprünglicher ist als die Form der Schilderung in der dritten Person; denn eine sekundäre Umwandlung der Anredeform in die Form der Erzählung, ist wie das Beispiel von 3 in v. 7 und v. 13 zeigt, eher denkbar als umgekehrt. Da auch in vv. 9f. (v. 8) die Führer Israels als Teilnehmer an der Feier angesprochen sind (s. o.), liegt es wohl am nächsten, auch hier von ihrer Anwesenheit bei der Feier auszugehen und die vv. 14-15 b gattungsmäßig nach der Analogie von Ps 68 28 als Teil des liturgischen Rahmens zu verstehen, in dem sie aufgeführt werden⁷². Im Anschluß an vv. 12 b. 13 geben sich dann vv. 14-15 b formal als Fortsetzung des Aufrufs, der sich nun an die einzelnen Stammesführer wendet und inhaltlich deren Einordnung in die Prozession zum Gegenstand hat. Versteht man vv. 14-17 unter dem Gesichtspunkt einer Art Anwesenheitsliste bei der Feier, dann lösen sich gewisse Schwierigkeiten, die bislang nicht oder nur unbefriedigend geklärt werden konnten: Würde es sich nämlich in

⁷⁰ In diesem Falle wäre *j^erad* als Schreibfehler unter dem Einfluß von v. 13a entstanden.

⁷¹ Die vielfach angenommene Übersetzung von v. 13 b »*das Volk Jahwes stieg ihm (Jahwe) herab unter den Helden*«, die sich auf 3^B stützt, ist vielleicht schon in der Septuaginta durch die Meinung bestimmt, daß es sich hier um den Aufmarsch Israels vor der Schlacht handle.

⁷² Auch Dtn 27 12ff. ist als entferntere formgeschichtliche Parallele zu vergleichen.

vv. 14-15 b um den Aufmarsch des Heerbannes der genannten Stämme zur Schlacht und in vv. 15c-17 um die »Rüge« der von der Schlacht ferngebliebenen Stämme handeln, so ist dem zunächst entgegenzuhalten, daß ein direkter Hinweis, der zwingend auf diese Situation führt, im Text nirgends vorhanden ist; ungeklärt bleibt auch, weshalb in vv. 14-15 b die Stammesführer, in vv. 15 b-17 die fehlenden Stämme als Ganzes genannt sind; ferner daß in v. 14 b die prominenten Vertreter von Sebulon nominiert werden, und nach der Aufzählung aller Stämme in v. 18, der sich einwandfrei auf die Schlacht bezieht, Sebulon und Naphtali noch einmal und zwar als todesmutig hervorgehoben werden, als ob die vier in vv. 14f. erwähnten Stämme, falls sie wirklich am Kampf teilgenommen hätten, weniger mutige Kämpfer gewesen wären. Würden die »Rügesprüche«, wenn man sie überhaupt als solche charakterisieren darf (s. u.), sich gegen die vom Kampfe ferngebliebenen Stämme Ruben, Gilead (Gad), Dan, Ascher wenden, dann bleibt es völlig unverständlich, warum diese nicht auch der Fluch trifft wie die Stadt Meros (v. 23), da sie als unmittelbare Angehörige des Stämmeverbandes zur Heeresfolge im Kriege Jahwes mindestens in demselben Grade, wenn nicht noch bindender verpflichtet waren als die kanaanäische Stadt, die vermutlich durch ihren Anschluß an einen der zum Kampf aufgerufenen israelitischen Stämme dieser Verpflichtung unterworfen war⁷³. Gegenüber der Verfluchung von Meros wegen des Fernbleibens ihrer Bewohner von der Schlacht sticht die gelinde Beurteilung der israelitischen Stämme in vv. 15 b-17 durch ihre Nachsicht so auffallend ab, daß man entweder eine ganz unwahrscheinliche Parteinahme für die verwandten Stämme annehmen müßte oder die sog. »Rügesprüche« auf das Fernbleiben jener Stämme von der Festversammlung beziehen muß, an der teilzunehmen zwar eine moralische Verpflichtung aber kein Zwang bestand, dessen Nichtbefolgung den Fluch, d. h. die Ausstoßung aus der Stämmegemeinschaft nach sich gezogen hätte. Die schon bei vv. 2 und 9 erkennbare Freiwilligkeit der Teilnahme an der das Gottesvolk neukonstituierenden Feier (s. o.) bildet demnach auch den Hintergrund, von dem aus vv. 14-17 grundsätzlich zu verstehen sind. Von der Teilnahme an der Schlacht redet das Deboralied ausdrücklich erst in v. 18 und nennt dort Sebulon und Naphtali als die beiden am Kampf beteiligten israelitischen Stämme. Und darin stimmt das Deboralied mit der in Jdc 4 erhaltenen Überlieferung zusammen, daß tatsächlich nur das Aufgebot von Sebulon und Naphtali die Schlacht gegen Sisera geschlagen hat. Dieses Teilergebnis der vorgetragenen traditions- und kultgeschichtlichen Analyse des Deboraliedes in der historischen Frage, von der wir anfangs ausgegangen

⁷³ Zu Meros vgl. ALT, Kl. Schr. I, S. 274ff.

sind, daß die bis jetzt noch nicht gelöste vermeintliche Spannung zwischen Jdc 4 und 5 wegfällt, dürfte ein weiteres gewichtiges Argument für die Berechtigung der Erklärung des Liedes unter dem Gesichtspunkt der Liturgie des nach dem Sieg gefeierten Jahwefestes sein. Sind die Führer der Stämme Ephraim (Benjamin), Makir, Sebulon, Issakar bei der Feier anwesend zu denken, was schon durch vv. 8 und 9f. nahegelegt wird, so versteht es sich von selbst, daß in vv. 14-15 b nur die Führer, die ferngebliebenen Stämme jedoch in vv. 15c-17 als Ganzes erwähnt werden. Sind die vv. 14-17 auf die Teilnahme an der Feier zu beziehen, dann ist die gesonderte Erwähnung von Sebulon und Naphtali in v. 18 eben in dem historischen Faktum begründet, ohne daß auf die anderen Stämme jener unwahrscheinlich peinliche Schatten minderen Mutes zu fallen braucht.

V. 14. Der Aufruf zur Zugordnung, der im Blick auf die Nennung der Debora v. 15 wohl im Munde des Zugordners zu denken ist, nennt zunächst die Rahelstämme; vielleicht hatten diese eine gewisse Vorrangstellung innerhalb des Stämmeverbandes⁷⁴. Der Text von v. 14a ist verderbt und nicht mehr mit Sicherheit zu rekonstruieren. Das *minnî* setzt wohl voraus, daß nicht der ganze Stamm Ephraim, sondern nur eine Abordnung angeredet ist (lies vielleicht *me 'aschschêrim* = *Führer*). Das Fehlen eines Verbs braucht nicht aufzufallen, wenn man die Anrede als Aufruf zur Zugordnung versteht. Das kaum erklärbare »in Amalek« wird man vielleicht nach 𐤀 in *la'emeq* = talwärts korrigieren dürfen, was auf das *jrd* von v. 11 b und v. 13a (vgl. 14 b, 15 b) zurückgreifen könnte und für den Fall, daß als Ort der Feier das Heiligtum auf dem Tabor anzunehmen wäre, einen guten Sinn gibt. Das auf die weitere Zugordnung hinweisende »nach dir Benjamin mit deinen Stammesgenossen« läßt die Frage offen, ob Benjamin keine Stammesführer entsandt hatte, oder seine Deputation sich der ephraimitischen Abordnung angeschlossen hat, je nachdem man den Ausdruck »mit deinen Stammesgenossen« auf Benjamin oder auf Ephraim bezieht. Werden in v. 14a die Vertreter von Ephraim und Benjamin angewiesen, sich dem talwärts ziehenden Festzug einzuordnen, so wird man das Folgende als Fortsetzung dieser Anweisung zu verstehen haben. Dazu bedarf es lediglich der Änderung des *jaredû* in den Jussiv *jeredû*, der vermutlich erst nachträglich als Erzählform gelesen wurde (s. o. zu vv. 7. 13). Es folgen die Führer (siehe v. 9) von Makir (Manasse) und von Sebulon »die mit dem Stab des Schreibers einherziehen«⁷⁵.

⁷⁴ In Ps 68 28 wird Benjamin noch vor den Fürsten von Juda, Sebulon und Naphtali genannt.

⁷⁵ Das *sopher* ist nicht zu streichen. Welche amtliche Funktion in der alten Zeit damit verbunden war, entzieht sich unserer genauen Kenntnis. Mit der hohen Stellung des Schreibers im davidischen Großreich hat dieser Ausdruck hier nichts zu tun (vgl.

V. 15. Am Schluß der Zugordnung werden die beiden führenden Hauptpersonen Debora und Barak genannt, jene in Begleitung der Stammesfürsten von Issakar (lies *sarê*). Barak, der schon zu Anfang aufgerufen war (v. 12 b), wird deshalb hier noch einmal erwähnt als derjenige, »der ins Tal entsandt worden ist mit seinem Fußvolk« (oder »geleitet worden ist von seinem Fußvolk«). Der als Relativsatz gemeinte Satz bezieht sich auf v. 12 b und v. 13 a, wonach sich Barak mit den Gefangenen (v. 12 b) und den Kampftruppen (v. 13 a) an der Spitze des talwärts beordneten Zuges befindet. Die von den meisten Exegeten vertretene Änderung des zweiten »Issakar« in »Naphtali«, gegen die alle Textzeugen sprechen⁷⁶, beruht m. E. auf einem Mißverständnis von vv. 12 b, 13 a, 15 b^a und ist lediglich durch das vorgefaßte Leitbild veranlaßt, daß hier vom Aufmarsch der Stämme zur Schlacht die Rede sei. Auch in v. 15 a^ß ist *MT* zu belassen und zu übersetzen »und Issakar ebenso Barak«. Diese gedrungene durch den befehlsartigen Ton des Aufrufs bedingte Wendung wäre etwa in dem Sinne zu verstehen, daß Barak »ebenso« wie Issakar (das hier im casus pendens steht; oder l. *k^e* statt *w^e*) »mit Debora« sich zusammenstellen, d. h. nun an ihre Seite treten soll, wo sein Ehrenplatz im weiteren Verlauf der Feier ist. Unter solcher Perspektive erübrigen sich die zahlreichen mehr oder minder gewaltsamen Textänderungen, die sich der Vers schon hat gefallen lassen müssen.

V. 15 c—17. Aber bevor die Feier weitergeht, wird noch der Stämme gedacht, die nicht anwesend sind; dem Aufruf der Anwesenden folgt die Feststellung der fehlenden Stämme. Vermutlich ist dabei ein Brauch vorausgesetzt, der bei den Zusammenkünften des sakralen Verbandes üblich war (vgl. Jdc 21 2 ff.). Und MOWINCKEL wird Recht haben, wenn er gegen NOTH betont, daß dieser Verband damals zehn Stämme umfaßt hat⁷⁷. Daß bei einer solchen Gelegenheit auch die ferngebliebenen Stämme genannt sind, hat nur Sinn, wenn eine gewisse, mindestens moralische Verpflichtung zur Teilnahme für sämtliche dem Verband angehörenden Stämme bestand. Der Situation entsprechend werden im Unterschied zu den anwesenden Führern und Truppen die abwesenden Stämme jeweils als Gesamtheit aufgeführt und personifiziert gedacht⁷⁸. Daß das Fern-

BEGRICH, ZAW 58, 1940/41, S. 10 ff.); wenn man von der Etymologie *spr* = zählen ausgeht, könnten wie in II Reg 25 10 Jer 52 25 Heeresschreiber gemeint sein, die die Musterung zu leiten hatten. Da Sebulons Heerbann am Kampf beteiligt war, würde ihre Nennung an dieser Stelle gut in den Zusammenhang passen.

⁷⁶ *G* läßt das Issakar in v. 15 a^ß weg, *G^A* auch Barak.

⁷⁷ Siehe neuerdings BZAW 77 (1958), S. 137 f.

⁷⁸ H. SCHMIDT a. a. O. S. 18 legt einen der Situation und Sache wenig gemäßen Maßstab an, wenn er dies als Zeichen eines gewissen Unvermögens »die Stämme als Vielheit zu sehen« bewertet.

bleiben der in vv. 15c-17 genannten Stämme nicht als Verweigerung der Heeresfolge zu deuten ist; wurde schon am Vergleich mit der Verfluchung von Meros v. 23 aufgezeigt; mit keinem Wort wird hier auf einen solchen Zusammenhang Bezug genommen und die Tatsache, daß der Fluch über Meros an einer ganz anderen Stelle des Liedes steht, sollte davor warnen, diese nicht nur literarische Distanz einfach zu ignorieren⁷⁹. Aufs Ganze gesehen fällt die merkwürdige Zurückhaltung und die sachliche, um nicht zu sagen verständnisvolle Beurteilung der Gründe des Fernbleibens der Stämme auf, so daß die übliche Charakterisierung als »Rügesprüche« mindestens stark einzuschränken ist. Die Aussage v. 15c *»in den Sippen Rubens waren groß die Herzensentschlüsse«* ist eine reine Feststellung der Tatsache, daß der Entschluß zum Fernbleiben, dem wohl ernste Debatten vorausgingen (v. 16b), den Rubeniten nicht leicht gefallen ist; und wenn nach der Frage v. 16a *»warum bleibst du zwischen den Hürden, auf das Herdengezisch zu hören?«* noch einmal wiederholt wird *»für Rubens Sippen waren die Herzenserwägungen groß«* v. 16b, dann spricht daraus ein gewisses Verständnis für die schwierige Lage dieses Stammes, dessen Herden durch räuberische Überfälle bedroht waren⁸⁰, das die vorwurfsvolle Frage von v. 16a eher in ein Bedauern abzuschwächen als ihren verborgenen Vorwurf zu verstärken geeignet ist. Was über die anderen Stämme gesagt wird sind objektive Feststellungen: v. 17 Gilead wohnt jenseits des Jordan, und Dan weilt bei den Schiffen⁸¹, Ascher an den Buchten des Meeres; lauter Tatsachen, mit denen man sich abfindet, da sie in Anbetracht der augenblicklichen noch nicht stabilisierten Lage Grund genug sind, das Fernbleiben dieser Stämme zu verstehen und eher zu entschuldigen als es ihnen zum Vorwurf zu machen. Der Wechsel zwischen beschreibender Form und Anrede, der auch in den Stammessprüchen von Gen 49 und Dtn 33 vorliegt, beruht wohl auf einer Stilgebundenheit, aus der allein allerdings keine allzu weitreichenden Schlüsse auf die Verwandtschaft des Deboraliedes mit jenen Stammessprüchen gezogen werden können (gegen GRETHER).

V. 18ff. Kreisten die Gedanken im ersten Teil des Deboraliedes vv. 2-17 um die Festfeier des Stämmeverbandes im weiteren Rahmen, so konzentrieren sie sich im zweiten Teil auf die Schlacht. Dies besagt jedoch nicht, daß mit v. 18 ein neues Lied beginnt⁸²; in diesem

⁷⁹ GRETHER tut dies, indem er v. 23 vor v. 15c versetzt; das ist jedoch reine Willkür unter dem Einfluß des vorgefaßten Leitbildes.

⁸⁰ Zu diesem Verständnis vgl. EISSFELDT, FF 25, Nr. 1/2, 1949, S. 9ff.

⁸¹ Das *lamma* ist textkritisch nicht ganz einwandfrei bezeugt und auch sachlich nicht ohne Bedenken; siehe BH.

⁸² Einen ähnlichen Vorschlag, das Deboralied in zwei verschiedene Lieder zu zerlegen, hat schon EWALD gemacht.

Falle wäre doch wohl eine entsprechende Einleitung zu erwarten. Der Übergang zur Darstellung der Schlacht und ihrer Folgen schließt sich so unmittelbar an das Vorausgehende an, daß auch der zweite Teil des Liedes in dem Rahmen betrachtet werden muß, der durch den ersten Teil gegeben ist. M. a. W. die Darstellung der Schlacht ist als Bestandteil der Feier zu beurteilen, in die vv. 2-17 einen Einblick gewähren; sie hat ebenfalls einen bestimmten liturgischen Charakter, was schon daran zu erkennen ist, daß die Anwesenden in v. 23 zum sakralen Akt der Verfluchung aufgefordert werden, und der Segenswunsch v. 24 sowie der zusammenfassende Abschluß des Liedes v. 31 liturgisches Gepräge haben. Von diesem Schluß aus fällt aber auch Licht auf den Sinn und Zweck des ganzen zweiten Teils: Die Darstellung der Schlacht rekapituliert jenes geschichtliche Geschehen als heilsgeschichtliches Faktum, das sich in der Vernichtung der »Feinde Jahwes« und im Heil seiner Getreuen vollendet. Zu den früheren Heilstaten Jahwes, die nach v. 11 an einer anderen Stelle der Feier zum Vortrag gelangten, tritt nun der Vortrag der neuen Heilstat Jahwes in jüngster Vergangenheit, die die Festgemeinde als Vergegenwärtigung dieses Stückes Geschichte miterlebt und als ihr selbst geltende Heilswirklichung sich zu eigen macht. Geschichtlich gesehen war die Schlacht ein Sieg der beiden Stämme Sebulon und Naphtali unter charismatischer Führung des Barak; in der Perspektive der Kulttradition, die im Deboralied vorliegt, wird dieses Geschehen zur Sache des gesamten Stämmeverbandes im Rahmen einer weitgespannten heilsgeschichtlichen Überlieferung. Diesen für die Entstehung der heilsgeschichtlichen Tradition des AT bedeutsamen Vorgang, wie aus dem Erlebnis der Geschichte durch Aufnahme in die kultische Überlieferung heilsgeschichtliche Tradition wird, haben wir in dem Beispiel des Deboraliedes noch vor uns. Von da aus erklären sich die Formunterschiede zwischen der Beschreibung des geschichtlichen Verlaufs der Schlacht in Jdc 4 und der kultdramatischen Darstellung im Deboralied, die anderen Gesetzen folgt als ein reiner Geschichtsbericht.

V. 18 bildet die Brücke hinüber zur Darstellung der Schlacht, die mit v. 19 einsetzt. Die gedrängte, fast karge Kürze, mit der der beiden siegreichen Stämme gedacht wird, unterscheidet sich deutlich von dem Stil eines Siegesliedes, das sich schwerlich in dem Satz erschöpft hätte: *»Sebulon ist ein Volk, das sein Leben verschmäh't, um zu sterben, und Naphtali auf den Höhen des Gefildes«*. Und ein Vergleich mit Davids Trauerlied auf Saul und Jonatan II Sam 1 19-27 verwehrt es auch, den Vers als Heldenlied anzusprechen; dazu fehlt ihm der Helden Tatenruhm.

Beide aus profaner Herkunft stammenden Gattungen würden sich auch wenig eignen für den Rahmen einer sakralen Feierstunde.

Da der Gedanke an den Tod der Kämpfer im Mittelpunkt des Verses steht, und die Schlacht angesichts der Kampfstärke des Feindes verlustreich gewesen sein muß, worauf auch der starke Ausdruck *hereph* hindeutet, wird man seinen Sinn eher in einer Art Totengedenken sehen dürfen⁸³. So verstanden fügt sich der Vers reibungslos in den Gesamtzusammenhang des Liedes insofern, als er im Anschluß an die den von der Feier ferngebliebenen Stämmen gewidmeten Worte der Gefallenen gedenkt, die — allerdings aus einem anderen Grund — nun nicht mehr an ihr teilnehmen können.

V. 19. Das Gesicht von v. 18 ist zugleich rückwärts und vorwärts gewandt; der Vers leitet hinüber zur eigentlichen Darstellung der Schlacht, die v. 19 merkwürdig summarisch als Aufmarsch und Kampf der kanaanäischen Könige »*bei Taanach an den Wassern von Megiddo*« und Ausbleiben ihres erhofften Erfolges zusammenfaßt. Diese auffallende Prägnanz und die Tatsache, daß von dem Aufeinandertreffen der beiden Heere, der Entwicklung der Schlacht in ihren einzelnen Phasen und dem Kampf des israelitischen Heerbanns mit keinem Wort die Rede ist, läßt erkennen, daß hier etwas anderes vorliegt als ein zusammenhängender Bericht, der schildert, »wie es gewesen ist«, und dem Heldenepos vergleichbar wäre. Der Blick der vv. 19-30 ist mit Ausnahme von v. 23 einzig auf das Schicksal der Feinde ausgerichtet, daß man eher geneigt sein könnte, das Stück gattungsgeschichtlich mit den zahlreichen Partien der liturgischen, prophetischen und geschichtlichen Literatur des AT zusammenzustellen, die vom Gottesgericht über die Feinde handeln.

V. 20—21. Was das Deboralied über den Zusammenprall der Kampfgegner z. T. in hymnisch-mythologischer Sprache zu sagen weiß, bewegt sich in einer ganz anderen Dimension als ein Bericht über den geschichtlichen Ablauf der Ereignisse. Daß die Sterne vom Himmel gegen Sisera kämpften (v. 20), der Bach Kison den Feinden »*sich entgegenstellte*« v. 21⁸⁴ und ihre Leichen »*fortschwemmte*«, darf man kaum als »Flucht in den Mythos«⁸⁵ oder als »dichterisch-rhetorischen« Stil⁸⁶ bewerten; der Rahmen des normalen Geschehens ist hier des-

⁸³ v. 18 b ist dann als selbständiger Satz zu übersetzen: »*und Naphtali (blieb) auf den Höhen des Gefilds*«. Das vor allem von BUDDE, NOWACK, BURNEY, SELLIN, GREYER geäußerte Bedenken, daß die »Höhen« nicht zum Situationsbild des Kampfes in der Jesreelebene passen, hat schon MOORE zerstreut durch den Hinweis, daß hier kleinere Bodenerhebungen gemeint sind, die auch in der Ebene nicht fehlen; man kann diesen Gedanken noch dahin erweitern, daß gerade solche Höhen im Schlachtfeld erfahrungsgemäß hart umkämpfte und gefährliche Punkte sind, an denen die Zahl der Gefallenen besonders groß ist. Vgl. dazu die Abbildung bei GARSTANG, Joshua Judges, 1931, Pl. LXV.

⁸⁴ Lies *qiddamam* statt *q'edumim*.

⁸⁵ So H. SCHMIDT.

⁸⁶ So VON RAD a. a. O. S. 32.

halb gesprengt, um auf die Ungleichartigkeit der Gegner hinzudeuten: Dort die beutelüsternen kanaanäischen Könige, hier Jahwe, dem die himmlischen Mächte und irdischen Naturgewalten zur Verfügung stehen, so daß sich der Kampf letztlich nicht auf gleicher Ebene abspielt. Diese eigenartige Konfrontierung der irdischen Machthaber mit der überragenden Gewalt Gottes, die an Ps 2 erinnert, ist nicht aus der geschichtlichen Anschauung erwachsen, sondern hat ihre Wurzel in einer sakralen Tradition heilsgeschichtlicher Prägung⁸⁷ und ist auch im Deboralied von daher zu erklären, daß hier die Erinnerung an das historische Geschehen in die Form kultischer Überlieferung umgeprägt worden ist. Im Rahmen der Kultfeier erleben die Teilnehmer die Rekapitulation jenes Gottesgerichts über die Feinde als sie selbst betreffende Heilstat ihres Gottes in lebendiger Gegenwartsdramatik.

V. 21b. Dieses dramatische Element tritt noch in v. 21b zutage, den zu streichen oder zu ändern kein Anlaß besteht. Im Munde des Sprechers hat der Ausruf *»tritt auf, meine Seele, mit Kraft!«* den Sinn, die Macht noch einmal zu aktivieren, die die entscheidende Wendung zur Flucht der Feinde herbeigeführt hat. Das Aufstampfen mit den Füßen — ursprünglich wohl eine Zaubergeste — nimmt nach antiker Anschauung das Stampfen der in der Flucht dahinjagenden Rosse dynamisch vorweg, was in v. 22 durch die den Galopp nachahmende Tonmalerei verlebendigt wird⁸⁸.

V. 22. Mit der Erwähnung der Flucht der feindlichen Rosse als dem kritischen Wendepunkt der Schlacht, der durch das Wort *'az* markiert wird, ist die kurze Darstellung des Kampfes zu Ende⁸⁹; sie ist keine fortlaufend durchgeführte poetische »Erzählung«, sondern begnügt sich mit der dramatischen Andeutung und Akzentuierung weniger Hauptpunkte des Hergangs, in dem sich Jahwes Gericht an den Feinden vollzogen hat.

V. 23. Daß wir dabei immer noch im Rahmen der Kultfeier uns befinden, beweist die Aufforderung zur Verfluchung der Stadt Meros v. 23⁹⁰, die die Anwesenheit einer Versammlung mit sakraler

⁸⁷ Vgl. dazu WEISER, Psalmen⁴, S. 33.

⁸⁸ Auch in Hes 6 11 dient das Stampfen mit dem Fuß der aktiven Bekräftigung des prophetischen Gerichtswortes.

⁸⁹ Lies *sûsim*; der Vorschlag, v. 22 vor v. 21 zu lesen (so BUDDE, ZAPLETAL, SCHULZ, SELLIN, GREYER) verkennt den liturgisch-dramatischen Akzent der Darstellung, wenn er auf diese Weise eine Erzählung des chronologischen Ablaufs der Schlacht zu gewinnen hofft. Die Deutung von v. 22 auf eine Attacke der Kanaanäer (SELLIN) fügt sich weniger in den Zusammenhang.

⁹⁰ Den Vers in einen anderen Zusammenhang zu versetzen, besteht kein Grund (gegen GREYER). Nachdem die Darstellung der Schlacht mit v. 22 zu ihrem Ende

Funktion voraussetzt und nach Analogie von Dtn 27 und Jdc 21⁵ selbst einen sakralen Akt darstellt, der die Verweigerung der Heeresfolge als Übertretung einer Bundesverpflichtung durch Ausstoßung aus dem sakralen Verband — vielleicht durch Zerstörung der Stadt⁹¹ ahndet⁹². Die Einführung des Fluchgebots ist im prophetischen Stil des Botenspruchs gehalten⁹³. Das könnte auf einen Kultpropheten (Debora?) als Sprecher deuten⁹⁴, dem dann wohl auch der folgende Segenswunsch für Jael zuzuschreiben wäre⁹⁵.

V. 24. Als Antithese zum Fluch über Meros gehört der in v. 24 folgende Segenswunsch form- und traditionsgeichtlich gesehen mit dem Fluch zusammen. Der Segenswunsch als eine Art Fürbitte läßt ebenfalls an einen prophetischen Sprecher denken, da die Fürbitte auch sonst im AT zu dem Aufgabenbereich des Propheten zählt. Jedenfalls folgt das Deboralied an dieser Stelle einer bereits vorgegebenen Kulttradition vom Segen und Fluch (vgl. Dtn 27 12 ff.) und läßt auch hier seine Bindung an einen traditionellen sakralen Rahmen deutlich werden.

V. 25—27. Im Vergleich mit der gedrängten Darstellung der Schlacht wird die Ermordung des Sisera durch die Hand der Jael eingehend und wortreich beschrieben. Trotzdem kann man nicht sagen, daß die Szene dadurch an Anschaulichkeit gewinnt. Offenbar ist eine Anschaulichkeit in der Art der Erzählung von Jdc 4 hier gar nicht erstrebt, da die Tat der Jael wohl als den Hörern bekannt vorausgesetzt ist, so daß man dem Text einen schlechten Dienst erweist, wenn man ihm durch Änderung in dieser Richtung nachhelfen will. Die Akzente sind — bedingt durch den kultischen Hintergrund und Zusammenhang — anders gesetzt als in der Erzählung. Der Tod des Sisera steht hier unter dem Generalthema der Vernichtung des Feindes (s. o.). Und zwar ist es weniger der Hergang als solcher, dessen Ablauf im einzelnen den Dichter interessiert, als vielmehr das schimpfliche Ende des Feldherrn, das als etwas Außerordentliches möglichst eindrücklich herausgestellt wird: Nicht auf dem Schlachtfeld, sondern

gekommen ist, steht v. 23, der daraus eine Folgerung zieht, an der richtigen Stelle; denn die darauf folgenden Abschnitte über Siseras Tod vv. 24–27 und die Szene in seiner Heimat vv. 28–30 haben mit der Schlacht selbst unmittelbar nichts mehr zu tun.

⁹¹ Vgl. Jdc 8 9. 17 f. 21 8 ff.

⁹² Zum Einzelnen siehe ALT, Kl. Schr. z. Gesch. Isr. I, S. 274; ALT vermutet einen vorausgegangenen Anschluß der kanaanäischen Stadt an den Stamm Manasse; ich würde eher an Sebulon oder Naphtali denken.

⁹³ Daran ändert sich nichts, ob man *מל'אק* beibehält oder das *mal'ak* als nachträgliche Einfügung beurteilt.

⁹⁴ Das Targum hat *nēbi'* an Stelle von *mal'ak*.

⁹⁵ Sollte die Überlieferung der prophetischen Weissagung der Debora auf die Tat Jael Jdc 4 9 hiermit in Verbindung stehen?

im Nomadenzelt ereilt ihn sein Schicksal; auf unrühmlicher Flucht, um Wasser bittend, durch Weibes List getäuscht, von Weibes Hand erschlagen, nicht mit einer Kriegswaffe, sondern mit einem gewöhnlichen Hausgerät, das gerade zur Hand ist, ist er zusammengebrochen, daß er sich nicht mehr erheben kann und auf derselben Stelle tot niederfällt zwischen den Füßen der Jael!⁹⁶ Jeder Einzelzug dieses drastisch impressionistischen Bildes bis zu den gehäuften Verbalformen, die die erstaunliche Wucht der von Frauenhand geführten Schläge untermalen⁹⁷, hebt das Außergewöhnliche dieses schmach erfüllten Endes heraus. Ein menschliches Motiv der Tat ist nicht genannt; auch die Szene im Zelt der Jael, wo Barak mit dem toten Gegner zusammentrifft, die in Jdc 4 geschickt und wirkungsvoll die Erzählung abrundet, sucht man hier — begreiflicherweise — vergebens. Dies alles führt zu der Vermutung, daß die Jaelzene, obwohl sie sich ganz auf der profanen Ebene abspielt, im Zusammenhang des Deboraliedes auf die verborgene Hand Jahwes hindeuten soll, die im Hintergrund solch außerordentlichen Geschehens waltet, das in der Vernichtung des Feindes mit Schimpf und Schande sein Ziel erreicht. In der durch die kultische Situation bestimmten Thematik des Deboraliedes reiht sich auch die Tat der Jael ein unter den Gesichtspunkt der Vernichtung des Feindes, die man als Heilstat Gottes an seinem Volk feiert. Darin liegt auch der tiefste Grund für den Segenswunsch am Anfang v. 24, durch den die fremde Frau und ihre Tat zu Jahwe in Beziehung gesetzt ist.

V. 28—30. Die Szene in Siseras Haus, die sich an die Schilderung seines Todes anschließt vv. 28-30, steht unter dem Thema der Verspottung des Feindes, das schon am Anfang in v. 19b leise aufgeklungen war und nun am Ende in vollen Akkorden ausklingt. Jedes der einzelnen bunten Bilder und wechselnden Worte ist durchtränkt mit beißendem Spott. Man wird solchen Spott nicht nur als Äußerung allzu menschlicher Schadenfreude verstehen dürfen. Die Verspottung der Feinde war in der antiken Welt offenbar feststehender von den Unterlegenen nicht umsonst gefürchteter Brauch⁹⁸, dazu bestimmt, die Lebenskraft des Gegners herabzumindern. Auf dem kultischen Hintergrund des Deboraliedes erscheint die Verspottung des Feindes als menschliche Reaktion der Kultteilnehmer auf die göttliche Heilstat, ja geradezu als Mitwirkung an der letzten Vollendung des göttlichen

⁹⁶ In v. 26a lies *wattislahenna*. Der wiederholte v. 27aα fehlt in verschiedenen Handschriften. Im Wesentlichen besteht kein Widerspruch zwischen der Darstellung in Jdc 4 21 (vgl. EHRlich Randglossen III [1910], S. 87) und der besonderen Diktion des Liedes, wenn man dessen Absicht im Auge behält.

⁹⁷ Die konkrete Bedeutung der Verba *mḥq* und *ḥlph* v. 26 b ist zwar nicht ganz sicher, muß aber wohl in dieser Richtung verstanden werden.

⁹⁸ Vgl. z. B. II Sam 1 20 Nah 3 19 Hab 2 6; auch Ps 52 8f. Thr 1 7. 21 2 15 f.

Gerichts über den Feind. Darauf führt die bis in den Stil hinein greifbare Spannung, die die Hörer unmittelbar an der Dramatik des dargestellten Geschehens beteiligt: Die in sehnächtiger Erwartung der Heimkehr ihres Sohnes am Fenster ausspähende Mutter⁹⁹, ihre ungeduldige Frage nach dem Grund seines langen Ausbleibens, die beschwichtigende Antwort der »Klügsten« unter den Hofdamen¹⁰⁰, die sich nicht genug tun kann in stolzer Siegesgewißheit den Reichtum der Beute aufzuzählen und im voraus zu verteilen und begehrllich schon den Hals der Damen im Schmuck der erbeuteten Tücher sieht¹⁰¹, dies alles könnte kaum lebenswahrer dargestellt sein und ist doch von schneidender Ironie für die Ohren derer, die um den wirklichen Ausgang wissen und sich nun ihrerseits die bittere Enttäuschung ausmalen können, die die letzten Hoffnungen im Lager der Feinde zu Schanden macht. Davon ist im Lied bezeichnenderweise nicht mehr die Rede; mehr zu sagen in der dramatisch mit erlebten Situation, wäre weniger gewesen.

V. 31. Die Echtheit des Schlußverses 31 ist verschiedentlich bezweifelt worden (BUDDE, NOWACK, GREYER, SIMPSON u. a.). Das ist begreiflich, solange man das Deboralied als dichterische Beschreibung des Befreiungskampfes beurteilt. Denn in eine epische Darstellung würde sich der Vers mit seinem ausgesprochenen Psalmstil schlecht fügen. Anders liegen freilich die Dinge in der Perspektive des traditions- und kultgeschichtlichen Hintergrunds des Liedes, von dem aus v. 31 als zusammenfassender Abschluß des Ganzen nicht nur möglich, sondern geradezu notwendig erscheint. Im Anschluß und Rückblick auf die vorausgehende Rekapitulation der Vernichtung des Feindes (*ken*) ist in v. 31a der tiefere Inhalt und Sinn dieses Geschehens auf eine kurze allgemeine Formel gebracht, während v. 31b die Heilsbedeutung dieses Geschehens für die Freunde Jahwes, konkret gesprochen für den sakralen Verband »Israel«, heraushebt und damit den Gesamtinhalt der Feier umgreift, in der sich »Israel« als Jahwes Volk und Träger seines Heils erneut bewußt wird. Auf diese Weise sind die beiden Teile des Deboraliedes am Schluß, der erst volles Licht auf das Ganze wirft, zu einer Einheit verbunden.

Der liturgische Charakter von v. 31 ist schon längst erkannt und m. W. auch nie bestritten worden. Der Gattung nach entspricht er den paränetischen Partien der Klage- und Danklieder, bei denen die Glaubenserfahrung vom persönlichen Einzelfall her ausgeweitet wird zu einem allgemeingültigen Paradigma in einem Bekenntnis lehrhafter Art, das dazu bestimmt ist, von der Gemeinde als ihr Bekennt-

⁹⁹ Lies mit Targum *wattabbet*.

¹⁰⁰ Lies *hakmat* als Superlativ bei folgendem Genetiv.

¹⁰¹ So wird man wohl *le saww 're šalal* v. 30c verstehen dürfen; einer Textänderung bedarf es nicht. Zur Sache vgl. II Sam 1 24.

nis angeeignet zu werden¹⁰². Dieses aus kultischem Brauch hervorgegangene und nur von dort her erklärbare Element liturgischer Gattung, das noch einmal auf den kultischen Hintergrund des Deboraliedes zurückweist, ist nicht erst von seinem Dichter geschaffen, sondern aus vorgegebener Überlieferung entlehnt. Auch der Übergang vom Gebetsstil der Anrede an Jahwe (31aα) in die Form der Verkündigung, bei der von Jahwe in der dritten Person die Rede ist (31aβ), setzt gleichfalls einen liturgischen Stilbrauch voraus, der sich erklärt aus der mit der Gegenwart Gottes verbundenen gottesdienstlichen Situation¹⁰³, er darf deshalb nicht nach §§ durch Glättung verwischt werden¹⁰⁴. Auch an diesem Punkt deckt sich das Deboralied und sein kultischer Rahmen mit dem, was uns aus den Psalmen bekannt ist.

Auch auf den Inhalt gesehen ist das Schlußbekenntnis des Liedes keine freie Schöpfung seines Verfassers, sondern bewegt sich in den Bahnen bereits bestehender Tradition. Dem Vers liegt die Anschauung von dem doppelseitigen Gericht Jahwes zugrunde, die schon in den alten Ladesprüchen Num 10 35 f. und in deren liturgischer Anwendung auf die Gegenwart Jahwes in Ps 68 2-4 als feste Überlieferung erscheint und sich durch die liturgische Poesie hindurch und darüber hinaus im AT erhalten hat¹⁰⁵. In dieser Doppelseitigkeit des göttlichen Gerichts, in dem Jahwe seine Feinde vernichtet, denen aber, »die ihn lieben« im Heil gegenwärtig ist¹⁰⁶, gipfelt die Feier, in der sich Israel als Gottes Volk nach dem Sieg über Sisera wieder zusammengefunden hat, und mit ihr auch der Sinn des Deboraliedes, das die liturgische Dramatik dieser Feier mit seinen Worten begleitet.

Als wesentliche Ergebnisse der Untersuchung sei Folgendes zusammengefaßt: 1. Der *Text* des Deboraliedes ist weniger verderbt als zumeist angenommen wird; er bedarf keiner Umstellungen und nur weniger, meist geringfügiger Korrekturen. 2. Seiner *Gattung* nach ist das Lied weder ein Siegeslied noch ein episches Gedicht, sondern eine liturgische Komposition für die Jahwekultfeier, zu der sich der

¹⁰² Beispiele dafür bei WEISER, Psalmen⁴, S. 47, 58.

¹⁰³ Vgl. 54 f. Ps 68 s 92 1 ff. und WEISER, Psalmen⁴, S. 37.

¹⁰⁴ Gegen BURNEY, SELLIN, siehe BH; EISSFELDT, Einleitung in das AT², S. 118 hat sich jetzt wieder für MT entschieden.

¹⁰⁵ Vgl. z. B. Ps 5 11 ff. 31 24 32 10 34 18 f. 35 26 ff. 63 8 ff. 64 8 ff. 107 40 ff.; dazu WEISER, Psalmen⁴, S. 30 ff. SIMPSON erkennt das Gewicht dieser Tradition, wenn er v. 31aα und β zwei verschiedenen literarischen Quellenschichten zuweist.

¹⁰⁶ Der Vergleich der Getreuen Jahwes mit dem »Aufgang der Sonne in ihrer Kraft« geht zunächst auf den zur Feier versammelten Stämmeverband Israel. Ob hinter dem Gleichnis ein verklungener Mythos steht, läßt sich nicht sagen. Wahrscheinlich ist es hier nur noch ein poetisches Bild zur Illustration des zu neuem religiösen Heilsbewußtsein erwachten Gottesvolkes.

Stämmeverband »Israel« in seinen Vertretern mit den siegreichen Kampftruppen zusammengefunden hat. Diese Feier — der Sitz im Leben des Deboraliedes — hat nicht nur die kultdramatische Darstellung der Niederlage und Vernichtung des Feindes zum Gegenstand (vv. 19-30), sondern auch den durch den Sieg bedingten nicht minder bedeutsamen erneuten Zusammenschluß des sakralen Stämmeverbandes zu Jahwes Volk in verschiedenen rituellen Akten, auf die sich vv. 2-18 beziehen. 3. Befreit man sich von dem vorgefaßten Leitbild des Deboraliedes als eines nur auf die poetische Schlachtschilderung beschränkten Siegesliedes und versteht es von seinem Sitz im Leben her, dann entfallen die wesentlichen *Differenzen zwischen Jdc 4 und 5*; und die Unterschiede liegen nur in der verschiedenen Stilart der Geschichtserzählung (Jdc 4) und der dramatisch-heilsgeschichtlichen Darstellung im kultisch-sakralen Rahmen (Jdc 5 19-27). 4. Das bedeutet für die *Geschichte*, daß auch nach dem Deboralied nur Sebulon und Naphtali am Kampfe beteiligt waren, und daß der Stämmeverband Israel damals zehn Stämme umfaßt hat. 5. Für die *Geschichte des Jahwekults* ist das Deboralied ein sehr frühes Dokument dafür, daß eine Reihe von Traditionselementen, die uns aus der späteren liturgischen Dichtung bekannt sind, in die vorstaatliche Zeit hinaufreichen. Dazu gehören als liturgische Bestandteile der Jahwefeier des Stämmeverbandes: Die durch eine festgeprägte Theophanievorstellung vermittelte Anschauung von dem Advent und der Gegenwart Jahwes vom Sinai, der hymnische Lobpreis dieses in der Epiphanie gegenwärtigen Gottes (vv. 3b-5 und vv. 2. 9), das Treubekenntnis (v. 3ab) und freiwillige Gelöbnis als Gottes Volk (vv. 2. 9), das Schuldbekenntnis und die Distanzierung von den fremden Göttern (vv. 6-8) mit einem Ansatz zur Betrachtung der Geschichte als Gericht unter dem Gesichtspunkt des Zusammenhangs von Not und Sünde, die antiphonische Rekapitulation der früheren Heilstaten Jahwes an Israel (v. 11), der Sakralakt des Fluches und die Ausscheidung eines treubruchigen Bundesgliedes (v. 23) und der Segenswunsch (v. 24), wobei überall eine offenbar schon vorhandene Kulttradition praktiziert wird. 6. Für die *Traditionsgeschichte* hat das Deboralied seine besondere Bedeutung als eines der ältesten Beispiele dafür, wie das Erleben der Geschichte in kultdramatischer Darstellung vergegenwärtigt und zur heilsgeschichtlichen auf ganz Israel bezogenen Tradition erhoben und erweitert wird, so daß in der Vernichtung und Verspottung der Feinde (vv. 19-30) das doppelseitige Gottesgericht der Geschichte paradigmatisch von der Gesamtheit miterlebt wird, das für die Feinde Jahwes den Tod, für das jahwetreue Volk das Heil bedeutet (v. 31).

Auf diesem Weg kultischer Umprägung und Überlieferung geschichtlicher Erinnerungen scheint sich schon frühzeitig in Israel

eine heilsgeschichtliche Tradition gebildet zu haben, aus der sich die Geschichtserzählung in anderer literarischer Form allmählich entwickelt hat. Mit der Aufnahme des Deboraliedes in die Geschichtserzählungen des Richterbuches war der Anlaß gegeben, daß das Lied aus seinem ursprünglichen Sitz im Kultus gelöst wurde und, wie aus der Überschrift und v. 11, vor allem aber aus der griechischen Übersetzung bei vv. 5. 7f. 13-15 zu ersehen ist, sich mehr und mehr jenes epische Verständnis des Liedes angebahnt hat, das den kultischen Ursprung und Sinn des Deboraliedes verdunkelt und bis in die Gegenwart seine Auslegung bestimmt hat.

(Abgeschlossen am 7. Juli 1958)

Zwei Schichten der biblischen Paradiesgeschichte

Von Vikar Jan Dus in Horní Řepčice

[Řepčice p. Liběšice u Ústěku, ČSR.]

Im Jahre 1883 hat BUDDE weitgehend begründet, daß Gen 3 22. 24 einen Textzusatz darstellt¹. Dies steht fest, obwohl nicht alle seine Gründe zwingend sind, aber es ist nicht nötig, nach seinem Vorgang² auch 3 20. 21 auszuschneiden. Es genügt, 3 23 vor 3 20. 21 zu setzen. Die Aufeinanderfolge 3 16-19. 23. 20. 21 ist einleuchtend: nachdem der Mensch zur Arbeit auf der dem Fluche verfallenen Erde 3 17-19 verurteilt worden ist, muß er auf diese — das Paradies wurde vom Fluch nicht betroffen³ — gesandt werden, 3 23. Dadurch ist die Erzählung ausreichend abgeschlossen⁴ und es kommen zwei sinnvoll angehängte Zusätze hinzu: 3 20 (gleich hinter den Toren des Paradieses wurde die Entfaltung der Generationsfolge angekündigt, die den Fluch bis auf die Generation des Erzählers übertragen sollte) und 3 21 (nachdem die ersten Menschen das Paradies mit seinem milden Klima verlassen haben, erhalten sie von dem um sie weiterhin sorgenden Gott ein besseres Kleid als dasjenige, welches sie sich im Paradies verschafften). Eine spätere Hand hat unorganisch einen anderen Schluß angehängt: 3 22. 24. Nur die augenfälligste dadurch entstandene Un-

¹ BUDDE, Die biblische Urgeschichte, Gießen 1883, S. 57—59. Nach ihm HOLZINGER, STADE, SKINNER, PROCKSCH u. a.

² BUDDE, Die biblische Paradiesesgeschichte, BZAW 60, Gießen 1932, S. 74, 77. SKINNER, Genesis², Edinburgh 1912, S. 88f. PROCKSCH, Die Genesis, Leipzig 1913, S. 31, 40.

³ BUDDE, Die biblische Urgeschichte, S. 58.

⁴ BUDDE *ibid.*

ebenheit, daß nämlich Gott noch nach der zwischen 3 19 und 3 20 mitgeteilten Austreibung des Menschen (3 23) den Grund für diese sich formuliert (3 22) und sie auch verwirklicht hätte (3 24), wurde durch die mechanische Versetzung von 3 23 auf den gegenwärtigen Platz vermieden. Leider gehen die neueren Arbeiten an der grundlegenden Feststellung BUDDES, 3 22. 24 könne einst kein Bestandteil der Erzählung gewesen sein, vorbei.

Mit 3 22. 24 steht es eigenartig. Von der noch zu zeichnenden Sinnggebung des Paradiesmythus aus betrachtet, die die ursprüngliche gewesen sein muß, stellen 3 22. 24 einen wesentlichen Bestandteil der ursprünglichen Erzählung dar: wie kommt es dann, daß dieselben Verse auf Grund einer literarkritischen Analyse als sekundär erscheinen? Und weiter: 3 22. 24 weisen eine der israelitischen scharf widersprechende Gottesidee auf: wie konnte es dazu kommen, daß sie an eine Erzählung angehängt wurden, die in Israel überliefert wurde? Dieser Sachverhalt fordert etwa die folgende These: 3 22. 24 stellen den ursprünglichen Schluß der alten kanaanäischen⁵ Erzählung dar; der Jahvist hat ihn mit Bedacht ausgeschieden und den neuen Schluß 3 17-19. 23. 20. 21 geschaffen; da jedoch die Überlieferung von 3 22. 24 in Israel nicht aufgehört hat, konnten diese Verse seiner Erzählung später unorganisch angehängt werden, was die Versetzung von 3 23 auf den gegenwärtigen Platz nach sich zog⁶.

Die beiden Erzählungsschlüsse, die wir aus dem gegenwärtigen Textbestand herausgeschält haben, der ursprüngliche kanaanäische und der später an Stelle dessen gesetzte jahvistische, schlossen eine was den Wortlaut betrifft beinahe identische, was jedoch den Sinn betrifft grundverschiedene Paradiesgeschichte ab. Jedem der beiden nacheinanderfolgenden Schlüsse entspricht eine »Sinnschicht« der Erzählung. Die kanaanäische und jahvistische »Sinnschicht« darzulegen ist das nächste Ziel unserer Arbeit. Der besseren Übersichtlichkeit wegen wird dabei manches in Fußnoten niedergelegt, was seine Stelle besser im Text haben sollte.

⁵ Cf. HANS SCHMIDT, Die Erzählung von Paradies und Sündenfall, Tübingen 1931, S. 29, 48.

⁶ So werden möglichst einfach die gut bekannten Unebenheiten des gegenwärtigen Erzählungsschlusses, die auf Eingriffe in den schon schriftlich fixierten Wortbestand zurückgeführt werden müssen, alle erklärt: 1. die unmögliche Stellung von 3 23 zwischen 3 22 und 3 24 und sein Getrenntsein von 3 19, 2. das Getrenntsein von 3 22 und 3 24, 3. die unmögliche Stellung von 3 20. 21, die nur dann sinnvoll sein könnten, wenn sie über schon außerhalb des Paradieses vorsichgehende Handlungen sprechen sollten, 4. der Doppelbericht über die Austreibung, 3 23 a und 3 24 a, 5. der Doppelbericht über die Begründung und Folge der Austreibung, 3 22. 24 b und 3 23 b.

A. Die Abgrenzung des kanaanäischen Paradiesmythus

Die spätesten Zusätze 2 10-15 (die »gelehrte Glosse« 2 10-14 samt der Wiederaufnahme⁷ 2 15) und 3 18 b⁸ scheiden für unsere Betrachtung überhaupt aus. Für die kanaanäische Schicht muß der einleitende Schöpfungsmythus ausgeschieden werden⁹. Er berichtet über eine Vorschöpfung (die Schöpfung der wüsten Erde und des Himmels), über die Schöpfung des Menschen und über eine Nachschöpfung (die Schöpfung der Vegetation¹⁰, der Tiere und des Weibes), und durch seine Hineinarbeitung kam es zu den zahlreichen wohl bekannten Unebenheiten. Der Anfang des kanaanäischen Paradiesmythus kann folgendermaßen rekonstruiert werden:

»Und der Gott schuf¹¹ den Menschen und sein Weib und stellte sie in den göttlichen Garten. Und der Baum des Lebens (war) mitten im Garten, und der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen. Und der Gott gebot dem Menschen¹² und sprach: »Von allen Bäumen¹³ des Gartens kannst du nach Belieben essen; aber vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen darfst du nicht essen; denn sobald du von ihm

⁷ BUDDE, Die biblische Urgeschichte, S. 82 f.

⁸ Vielleicht auf Grund von 1 29. 30 und 9 3 hinzugefügt. Fehlt in Jub 3 20 und wird von HOLZINGER, Genesis 1898, S. 35 und HUMBERT (siehe Anm. 32) gestrichen.

⁹ So GUNKEL, Genesis⁹, Göttingen 1910, S. 28. Cf. auch MEINHOLD, Die biblische Urgeschichte, Bonn 1904, S. 95, WEBER, ZAW 34, 1914, S. 84 ff., BEGRICH, ZAW 46, 1928, S. 108, LODS, Israël des origines au milieu du VIII^e siècle, Paris 1930, S. 558 f., HUMBERT, Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse, Neuchâtel 1940, S. 48 ff.

¹⁰ Diese Nachricht ist weggefallen, nachdem sie diejenige über die Erschaffung des Paradieses (das vor dem Zusammenstoß beider Mythen von dem Paradiesmythus einfach als seit Ewigkeit bestehend vorausgesetzt wurde) hervorgerufen hatte. Während dabei die Nachricht über die Erschaffung von עֵשֶׂב ohne Rest verschwunden ist, bleibt uns diejenige über die Erschaffung der Baumvegetation, in eine Nachricht über die Erschaffung von paradiesischen Bäumen umgemodelt, in 2 9 a wörtlich erhalten (WEBER, HUMBERT).

¹¹ Eine Notiz über die Erschaffung der Paradiesmenschen muß im Paradiesmythus von Anfang an vorhanden gewesen sein; freilich nur eine höchst bündige, ähnlich wie im akkadischen Mythus diejenige über Adapas Erschaffung, ANET 101.

¹² 3 3 weiß die Frau richtig, daß das dem pater familias gesagte Wort 2 16. 17 selbstverständlich auch sie angeht. 2 16. 17 ist also nicht, wie GUNKEL vermutet (op. cit. S. 28), in den Plural zu berichtigen. Es war zwar im Paradiesmythus ursprünglich von Anfang an an das Menschenpaar gedacht, es folgt jedoch daraus nicht, daß über es auch überall gesprochen wäre (so GUNKEL, ibid.).

¹³ Erst nun kommt nach dem ursprünglichen Paradiesmythus die erste Erwähnung anderer Paradiesbäume neben den beiden Wunderbäumen in der Mitte. 2 9 a entstammt dem Schöpfungsmythus (WEBER, HUMBERT) und braucht keine dem Paradiesmythus von Anfang an eigene Notiz über die Paradiesbäume zurückgedrängt zu haben.

issect, mußst du sterben! Und sie waren beide nackt, der Mensch und sein Weib, und schämten sich nicht vor einander. Und Nachaß sagte zum Weib . . .¹⁴.

Der kanaanäische Paradiesmythus. 2 . . . 9 b. 16-17. 25 31^{*-13} 15. 14^{*16}. 15-18 a. 19 a α β¹⁷. 22. 24. Er könnte »Der Mensch und die Götter« überschrieben werden. Wie ist es zu erklären, daß der Mensch, als das einzige Wesen neben den Göttern, das »Wissen« hat? Und zweitens, wie kommt es, daß er bei dieser sein Leben so allseitig bereichernden Gottähnlichkeit dennoch, den Göttern ungleich, sterblich ist¹⁸? Der kanaanäische Gott — es ist nicht sicher, ob Welterschöpfer und Höchster unter den Göttern — stellt das erste Menschenpaar, sein Meisterstück, in seinen¹⁹ seit Ewigkeit bestehenden Lustgarten²⁰. In der Mitte des Gartens wachsen zwei Wunderbäume, der des Lebens und der des Wissens — das Doppelthema des Dramas ist angemeldet. Zum Unterschied von dem babylonischen Ea, der Adapa »die Weisheit gegeben hat, das ewige Leben hat er ihm nicht gegeben«²¹, gönnt der kanaanäische Gott den ersten Menschen — obwohl er zu seinen Mündlingen wohl ein huldvolleres Verhältnis haben sollte — nicht einmal das Wissen²². Er verbietet ihnen den

¹⁴ Als sicher zur Paradiesgeschichte gehörend zählt GUNKEL (op. cit. S. 28) 2 g. 15-17. 25, WEBER dagegen (op. cit. S. 84 ff.) 2 s. 9 b^{*}. 15-17. 25, HUMBERT (op. cit. S. 56) 2 s. 9 b. 16-17, SCHMIDT (op. cit. S. 17 f.) 8 a^{*}. b. 9. 16-17. 25. WEBER und HUMBERT haben, sicher richtig, 2 g a der Schöpfungserzählung zugewiesen. Weiter gilt es, zum Unterschied von allen genannten Forschern, beide parallele Verse 2 s. 15 dem ursprünglichen Paradiesmythus abzusprechen (cf. Anm. 20). Wir zählen also zur ursprünglichen Paradiesgeschichte nur 2 g b. 16-17. 25. Nach Abzug von 2 10-15 und dem immer rätselhaft bleibenden 2 s bleibt dann für die Schöpfungsgeschichte 2 4 b-5. 7. 9 a. 18-24 übrig, während nur 2 s der israelitischen Vereinigung beider Mythen entstammt, cf. Anm. 20.

¹⁵ Das מִן הַיָּם 3 12 ist auch im Munde des »Menschen«, der nichts über die nachträgliche Hinzuerschaffung des Weibes 2 18-24 weiß, denkbar.

¹⁶ Cf. Anm. 23.

¹⁷ Das Auslassen von 3 19 a γ b. 20. 21. 23 für die kanaanäische Schicht wird unter B. begründet.

¹⁸ So ist das Thema der Erzählung nach LODS, ThB 12, 1933, Sp. 6.

¹⁹ Cf. WELLHAUSEN, Prolegomena zur Geschichte Israels⁶, Berlin 1905, S. 303.

²⁰ Natürlich will er sein Prachtstück, die beiden lebendigen Marionetten, bei sich haben. Daß der Gott das Paradies für die Menschen geschaffen hätte, 2 s, ist eine für die kanaanäische Erzählung, die den Gott durchgehend als neidisch darstellt, unmögliche Vorstellung. Da die Vereinigung des Schöpfungs- und des Paradiesmythus eben auf diese hinausgelaufen ist, cf. Anm. 10, ist die Verklammerung beider ursprünglich kanaanäischen Mythen mittels 2 s erst im israelitischen Überlieferungsstadium denkbar.

²¹ ANET S. 101.

²² Der »Götterneid« ist in der Erzählung das »treibende Motiv«, RHODOKANAKIS, ZAW 39, 1921, S. 76.

zweiten Wunderbaum (2 17a) und stellt ihn trügend als todbringend hin (2 17b). Doch dank der Hilfe eines Prometheuswesens²³ erzielen die Menschen einen epochalen Erfolg. Allzubald erhält der Gott Kenntnis davon. Sobald die ersten Menschen von den Wunderfrüchten gekostet haben, fangen sie mit einem Schlag an — bis zu jener Stunde lebten sie nach Art der Tiere ohne jede Zivilisation — die Welt mit den Augen von Kulturwesen anzusehen, und wovor sie sofort in Entsetzen geraten, ist ihre unwürdige Nacktheit. Auch schämen sie sich vor einander, bis zu jenem Augenblick nur »große Kinder«²⁴, als Mann und Weib²⁵. Durch das Bestreben, sich ein Kleid zu verschaffen, verraten sie dem Gott ihr Wissen. Die Strafe für die Übertretung des zwar vom Schöpfer erlassenen, jedoch vom Neid diktierten und

²³ EHRENZWEIG, ZAW 39, 1921, S. 83. Cf. Lods, ThB 12, 1933, Sp. 7. Viel öfter, jedoch verwirrend, wird mit Prometheus Adam verglichen. — Das Märchenmotiv des »sprechenden Tieres« kommt erst in der israelitischen Erzählung hinzu, die das halbgöttliche Wesen »entmythologisiert« hat, indem sie es von Anfang an als bloße »Schlange« darstellt und diese durch 3 1 an das zum sekundär hereingekommenen Schöpfungsmythus gehörende 2 19 anknüpft. 3 1a und »unter allem Vieh und unter allen Tieren des Feldes« 3 14 müssen sekundär sein.

²⁴ Der Erzähler denkt sich von den Ureltern das »Wissen« der Erwachsenen weg, es ist jedoch die weitverbreitete Annahme, er würde ihnen auch den ganzen geistigen Habitus der Erwachsenen absprechen und sie als Kinder darstellen wollen, ziemlich romantisch. Die vom Erzähler dargebotene Psychologie der ersten Menschen ist als solche von Erwachsenen ebenso gut wie als eine von Kindern zu begreifen. Der »Mensch« des Paradiesmythus ist, seinen Mangel an Wissen von Kultur und Sexus unberücksichtigt, ein Adapa und kein Kind.

²⁵ Obwohl das Sexuelle, zum Unterschied vom »Kulturwissen«, nicht etwas speziell Göttliches ist — auch Tiere haben es — konnte es von dem Schöpfer des Paradiesmythus als Bestandteil von göttlicher (3 5, 22) »*Erkenntnis des Guten und Bösen*« mitbeigezogen werden, da beides dem antiken Menschen auf mannigfaltigste Weise verbunden vorkam, vor allem dank dem Umstand, daß der Mensch ungefähr gleichzeitig zur sexuellen wie intellektuellen Reife kommt. Vor der Überschätzung des sexuellen Bestandteils des Begriffes kann allerdings nicht genug gewarnt werden. Sicher war zwar die Wunderfrucht auch ein Aphrodisiakum (GUNKEL), und das gemeinsame Essen, als Liebessymbol und Fruchtbarkeitsbrauch bekannt (GEDDES, Man 45, 1945, S. 123), kündigt vielleicht die künftige Vermählung an. Andererseits jedoch, mag ein Fruchtbarkeitsritus des Tragens von Feigenschürzen in Kanaan bekannt gewesen sein oder nicht (GEDDES, *ibid.*), die paradiesischen Ureltern ziehen die Feigenblätter darum an, um ihre Scham zu verdecken, ohne daß in dieser Handlung ein tieferer sexuologischer Sinn vermutet werden dürfte. Ähnlich muß sich dem Schöpfer des Mythos das Zusammentreffen des Weibes mit der Schlange um so eher dargeboten haben, als die Schlange dem Weib, auf Grund der hervorragenden Bedeutung der ersteren als sexuelles und sexuellreligiöses Symbol, geläufig assoziiert wurde, jedoch hat das Verhältnis beider in der Paradieserzählung nicht das Geringste mit dem Sexuellen zu tun, DE VAUX, RB56, 1949, S. 307. Auch wird das Wissen neben und nicht durch das Sexuelle gewonnen (so Bo REICKE, JSS 1, 1966, S. 193 ff.).

trügerisch begründeten Verbotes ist nicht der Schuld angemessen. Abstoßend grausam ist der Einfall des Gottes, ewige Feindschaft zwischen das Menschengeschlecht und die Nachkommenschaft des im Vergleich mit seiner edlen ursprünglichen Natur kläglich metamorphierten Prometheus zu setzen. Mit der Verurteilung des Menschen zu harter Arbeit hat der Gott seine Fluchrede beendet (unmittelbar nach 3 19 ααβ schloß die kanaänäische Erzählung mit 3 22. 24 ab, s. u. B) und — erst nun kommt das schlimmste Unglück über die Menschen — nun schießt es ihm durch den Sinn, was für eine Gefahr seiner Vorrangstellung vor dem Menschen fortan droht. In einer merkwürdigen Unvorsichtigkeit ließ er bis jetzt den noch edleren Baum, sogar in der Mitte des Gartens, unter einem zweifachen, jedoch nicht genügenden Schutz, dem der menschlichen Unwissenheit und dem des — Zufalls²⁶. Da mit dem Fall des ersten dieser zweite Schutz nicht nur der einzige geblieben ist, sondern gleichzeitig entwertet wurde, muß der nun endlich wachsam gewordene Gott eine energische Maßnahme treffen. Die wahre Pointe des Mythos ist nicht, daß der Mensch seit seiner Austreibung nicht von dem Baum der Unsterblichkeit essen kann, sondern, daß er es bis dahin tun konnte²⁷. Auch Adapa hatte die Chance auf die Erwerbung der Unsterblichkeit (sogar dank der Huld des höchsten Gottes), ihm stellte sich jedoch in den Weg — der Schicksalszufall²⁶. Es war sicher nicht oft der Fall, daß sich der Himmels-gott von einer niederen Gottheit überlisten ließ, jedoch mußte es dazu kommen, wenn die menschliche Unsterblichkeit im Spiele war. Ebenso war es der Schicksalszufall, der jedesmal die Hände des Menschen und seines Weibes von dem Unsterblichkeitsbaume herabsinken ließ und so zuletzt die wesentliche Inferiorität des Menschen im Vergleich zu den unsterblichen Göttern endgültig entschied.

Wir hoffen gezeigt zu haben und noch zu zeigen, daß das vorisraelitische Substrat der biblischen Paradiesgeschichte uns beinahe Wort für Wort als eine einheitliche und aus sich selbst völlig verständliche Erzählung erhalten ist. Der Wortlaut des Grundstocks der Erzählung kann sich von dem kanaänäischen nicht wesentlich entfernt haben, sofern er eine in sich geschlossene Deutung im nicht-israelitischen Sinn eines Adapa-Prometheus-Mythus zuläßt.

²⁶ Cf. VRIEZEN, BiOr 3, 1946, S. 11.

²⁷ WELLHAUSEN, op. cit. S. 299.

B. Die israelitische Schicht vor dem Jahvisten

24 b-9. 16-25 31-18 a. 19²⁸. 22. 24. Als der Paradiesgott in der israelitischen Überlieferung Jahve wurde, hörte unter dem Druck der israelitischen Gottesidee der Neid des Menschenschöpfers auf, wirksam zu sein, so daß das Paradies als eine Gabe Gottes für den Menschen aufgefaßt werden konnte (28, siehe Anm. 20).

Erst im israelitischen Stadium der mündlichen Überlieferung der Paradieserzählung ist auch 319ayb²⁸ hinzugekommen. 319aß, »bis du zur Erde zurückkehrst«, gehörte noch zum Wortlaut der kanaanäischen Erzählung²⁹, als eine dichterische Parallele zu »alle Tage deines Lebens lang« 317by. Mit 317by und 319aß wollte der Gott nur eins aussagen: die Dauer des Ringens des Mannes mit der Scholle³⁰. Den Tod berührte er in diesen Worten nur nebenbei, nicht um seiner selbst willen, sondern als Grenze der harten Arbeit des Bauern. Dies wurde anders, als sich ein israelitischer Erzähler nach den Worten »bis du zur Erde zurückkehrst« 319aß eine Bezugnahme auf das 27 Gesagte nicht versagte und »denn von ihr bist du entnommen« hinzufügte. Das menschliche Sterben wurde somit, bis dahin zum Zweck eines anderen Themas nur nebenbei berührt, zum *Thema* der Rede des Gottes. Während in 319aß ursprünglich aller Nachdruck auf dem עַד, »bis« lag, nimmt 319ay diese Worte gewaltsam, ja schneidend so auf, als ob das »bis« überhaupt nicht dastünde, als ob ein Satz »und du sollst nach der Erde zurückkehren« vorausginge, der Gott sich also mit dem Menschensterben selbst befaßte. Der weitere Zusatz 319b, der »leise störend«³¹ das vorhergehende יָצָא von neuem aufnimmt, ist nichts mehr als eine Wiederholung des hinzugefügten 319ay (319bα) und des umgebogenen 319aß (319bβ). Die feine Gedankenführung des kanaanäischen Mythos wurde durch diesen doppelten Einschub schwer verletzt. (In einer »zersungenen« Sage kommt es bekanntlich nicht selten vor, daß der tiefe ursprüngliche Sinn einer äußeren Assoziation zum Opfer fällt.) Die dramatische Wirkung des ursprünglichen Mythos bestand nicht zuletzt darin, daß das Hauptthema, das des menschlichen Sterbenmüssens, nachdem

²⁸ Wenn 319ayb oder wenigstens 319b nicht erst vom Jahvisten stammt.

²⁹ 319aß war von Haus aus keine Anspielung auf 27, welches in der vorisraelitischen Gestalt der Paradieserzählung noch fehlte, s. Anm. 20. Nicht einmal vermochte der Ausdruck שׁוּב 319aß, schon längst zum Terminus für das Sterben verblaßt, die in 27 niedergelegte Vorstellung über des Menschen Ursprung von der Erde her bei den Zuhörern hervorzurufen. Nachdem 27 als Bestandteil der Schöpfungserzählung zur Paradiesgeschichte hinzugekommen war, mußte freilich 319aß als Anspielung an 27 erscheinen.

³⁰ So mit Nachdruck HUMBERT, cf. Anm. 32. Vgl. schon ALBERT, ZAW 33, 1913, S. 11.

³¹ BUDDE, Die biblische Paradiesgeschichte, S. 71.

es durch die Erwähnung des Lebensbaumes angekündigt worden war, im weiteren gleichsam vergessen wurde und erst zum Ende in 3 22 plötzlich durchbrach. Im letzten göttlichen Fluch 3 17-19 aαβ sollte ein Hinweis auf die menschliche Sterblichkeit freilich schon mitklingen, in einer Steigerung von 3 17 by zu 3 19 aβ, jedoch nur so leise, daß er beinahe nicht von dem Gott, der ihn ausspricht, sondern eher vom Zuhörer wahrgenommen werden sollte. »... bis du zur Erde zurückkehrst!« — in diesem Augenblick, wenn der Zuhörer auf das bisher nur durch 2 9 angekündigte Hauptthema des Mythos aufmerksam gemacht ist, erreicht die Erzählung ihren dramatischen Gipfelpunkt. Der Gott hat sich durch die Verfluchung der »Schuldigen« ausgetobt und in der Luft schwebt nun die Frage, was die nächsten Augenblicke bringen werden. Die ungeheuerere Chance, in die der Gott den Menschen selbst unvorsichtig gestellt hat, dauert nicht allein weiter, sie ist für den Menschen — der freilich keine Kenntnis davon hat — sogar wesentlich gewachsen. Was nun? Eben die in der Zornaufwallung nebenbei ausgesprochene Berührung des natürlichen menschlichen Todesloses 3 19 aβ mag den Gang der Gedanken des Gottes fatal in Bewegung gesetzt haben:

»Fürwahr, der Mensch ist geworden wie unsereiner, indem er Gutes und Böses kennt; und nun, daß er nicht seine Hand ausstreckt und auch von dem Baum des Lebens nimmt —.«

Dieser innere Bau der Erzählung wurde dadurch zerstört, daß ein späterer Erzähler durch Hinzufügung von 3 19 aγb das menschliche Sterbenmüssen zum »Thema« der Gedanken des Gottes noch vor 3 22 gemacht hat und so den Gott das in 3 22 von ihm Gedachte zum Teil vorgreifen ließ, obwohl 3 22 ursprünglich als eine im Geist des Gottes unerwartet hervorbrechende Eingebung gedacht war. Unsere zweite These lautet also: *Der kanaänäische Mythos schloß mit 3 22. 24 unmittelbar nach 3 19 aαβ ab.*

Zusammenfassend kann dieser Schluß folgendermaßen begründet werden: 3 19 aγb ist keine syntaktisch glatte Fortsetzung des Vorhergehenden; diese Worte legen dem Gott einen neuen Gedanken in den Mund, nämlich die menschliche Sterblichkeit als Thema. Auch 3 19 aβ wurde durch 3 19 aγ in dieser Richtung gewaltsam umgebogen; das zweifache כִּי macht den Eindruck eines zweifachen Zusatzes; diese zwei Sätzchen befinden sich außerhalb des Gefüges von zwei vollkommen parallelen Strophen³²; sie sind nicht, dem in 3 14-19 aαβ Aus-

³² So ergibt sich aus HUMBERTS überzeugenden Rekonstruktion, op. cit. S. 144 (die Verbindungslinien vom Verf. des vorliegenden Aufsatzes):

ארורה האדמה בעבורך	A v. 17
בעצבון תאכל לחם	B
כל ימי חייך	C

gesagten ungleich, ein wirksamer Fluch, sondern nur eine Konstatierung der menschlichen Natur; sie nehmen auf die nachkanaanäische Einleitung der Erzählung (27) Bezug (nicht so 3 19aß, s. Anm. 30), 3 19ayb entspannt die Erzählung, indem es den Gott die Gedanken von 3 22 zum Teil vorgreifen läßt, während diese als eine plötzliche Eingebung gelten wollen; es ist nicht verständlich, warum der Gott in 3 19 die menschliche Sterblichkeit aufgegriffen hätte, wenn doch 1. seine Worte kein Fluch gewesen sein können, da der Mensch von Anfang an sterblich war, 2. und wenn er den verständlichsten Anlaß dazu, den Menschen wegen seiner Sterblichkeit zu verspotten, noch nicht hatte, da er sich erst in 3 22 dessen bewußt wurde, wie leicht der Mensch seinem Todeslose entgehen konnte.

Doch könnte die Ursprünglichkeit von 3 19ayb etwa folgendermaßen verfochten werden: man könnte sich denken, der Gott hätte den Menschen wegen seiner auffallendsten Schwäche verspottet, noch bevor er sich seiner Chance, die Unsterblichkeit zu erwerben, bewußt wurde; 3 19ay. b wären dann für die Zuhörer bestimmt, um ihnen klar zu machen, welches die geschöpfliche Natur des Menschen war und welchem Los er durch den Genuß der wunderbaren Frucht entinnen konnte, wobei sogar eine Spitze darin gesucht werden dürfte, der Gott hätte den Menschen seines Sterbemüssens verspottet, ohne noch zu ahnen, wie nahe der Mensch der Unsterblichkeit sei. Allein diese Gedanken sind so gesucht, daß sie eher eine Auslegungsmöglichkeit, die sich nach der Hinzufügung von 3 19ayb ergeben hat, darstellen, als den Gedanken-gang des Schöpfers des Mythos.

Die israelitische Sinnschicht vor dem Jahvisten war ein insoweit uneinheitliches Gedankengebilde, daß sie Jahve, den holden Geber

וּקוֹץ וּרְדֹרֶר תַּצְמִיחַ לָךְ	A v. 18
וְאָכַלְתָּ אֶת-עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה	
בְּזַעַת אֶפֶיךָ תֹאכַל לֶחֶם	B v. 19
עַד-שׁוֹבְךָ אֶל-הָאָדָמָה	C
כִּי מִמֶּנָּה לִקְחָתָּ	
וְאֶל-עֵפֶר תִּשׁוּב	

Der dreifache Parallelismus des Fluches ist offenbar: »... deux malédictions relatives à l'*adâmâ* dans ses rapports avec l'homme (17. A et 18. A), deux déterminations modales commençant par ק (17. B et 19. B) et décrivant dans quelles conditions l'homme se nourrira, et enfin deux déterminations temporelles (17. C et 19. C) précisant la durée des futures misères ... de l'homme«. Nun stellen in 3 19 eine Zeitangabe, genau entsprechend 3 17by, eben nur die Worte 3 19aß dar, die ein Paar vollkommen paralleler Strophen des rhythmischen Schemas 3-3-2 schließen. — Daß HUMBERT mit Recht 3 17bß um ein Nomen als Objekt zu »essen« erweitert, ist um so wahrscheinlicher, als das תֹאכַלְנָה »as the energetic form of the verb without the suffix« (FREEDMANN, ZAW 1952, S. 191) ursprünglich gemeint gewesen mag. Infolge einer — leicht begreiflichen — Mißdeutung dieser Form hätte das Nomen ausfallen müssen. Ja, es konnte dabei HUMBERTS לָחֶם von 3 17bß her nach 3 19aα hin versetzt werden; תֹאכַל 3 19aα wäre dann ursprünglich absolute gestanden und der Vers wäre, da בְּזַעַת אֶפֶיךָ unwahrscheinlich eine einzige Hebung darstellen, besser als Vers von drei Hebungen zu fassen.

des Paradieses, 3 22 sprechen ließ. Die Ausscheidung und Ersetzung von 3 22. 24, wodurch eine neue Sinneinheit geschaffen wurde, muß nämlich erst der Denkkraft des Jahvisten vorbehalten bleiben. Da 3 20. 21. 23 unmöglich einen Platz neben 3 22. 24 finden konnten — erst die Schriftüberlieferung in einer fortgeschrittenen Entwicklungsphase konnte eine solche Gewaltsamkeit ertragen — ist deren Einreihung vor dem Jahvisten nicht denkbar. 3 23 ist die einzige (siehe jedoch Anm. 28) Neuschöpfung des Jahvisten, und daß er es war, der zwei kleine Einheiten 3 20³³. 21 aus der ihm zur Verfügung stehenden Überlieferung herausgegriffen hat, ist um so wahrscheinlicher, als 3 20. 21 zur Abrundung der Erzählung benutzt wurden, noch bevor sich 3 22. 24 zurückeinschlichen.

C. Der Jahvist

Der Jahvist hat den auf ihn gekommenen Wortlaut wesentlich bewahrt. Die Worte der kanaanäischen Erzählung sagten ihm — und stellenweise nur zögernd — nur deshalb etwas ganz anderes, als wozu sie ursprünglich bestimmt waren, weil er schon ganz von seiner Gottesidee voreingenommen an sie herantrat.

Die jahvistische Schicht: 2 4 b-9. 16-25 3 1-18 a. 19. 23. 20. 21. Obwohl es dem Wesen des ersten Menschen, der der אָדָם entnommen wurde, entsprechen würde, daß er auf derselben (3 23) sein Leben verbringe, versetzt ihn Jahve in das speziell für ihn geschaffene Paradies. In Jahves Nähe leben heißt in Gehorsam ihm gegenüber leben: durch das Einhalten des einzigen Verbotes Jahves soll der Mensch seinem Respekt und seiner Zuversicht Jahve gegenüber Ausdruck geben. Die Strafe für die Verweigerung kann keine andere als der schnelle Tod sein, 2 17 b. Es kommt der Bösewicht, der das souveräne und nicht zu begründende Verbot für einen Trick ausgibt und gleichzeitig auch Jahves strafende Macht in Frage stellt, und die ersten Menschen geben nach. Die erste Folge ihrer Tat ist für sie unheimlich: ein qualvolles Entsetzen vor der Nacktheit³⁴. Bei ihrem

³³ Des ersten Menschen Gefährtin verdankt ihren Namen der Göttin *Hwt* (LIDZBARSKI, *Ephemeris* I, S. 30), d. h. zuletzt der churritischen Chepa (HROZNY, *ArOr* 4, 1932, S. 121, HELLER, *ArOr* 26, 1958, S. 643 ff.). Die volkstümliche israelitische Erklärung des von den Kanaanäern gehörten Namens im Sinne des Eigennamens der Urmutter des Menschengeschlechtes, wie sie durch das Epitheton der Göttin »Mutter alles Lebendigen« nahegelegt wurde, mag eine Zeit lang frei umgelaufen sein, bis sie ihren Ort in der Paradiesgeschichte gefunden hat.

³⁴ Zum Schamgefühl als erster Auswirkung der »Erkenntnis«: Die ersten Menschen der kanaanäischen Erzählung schämen sich, einander bezaubert und verlegen ansehend, wie Knabe und Mädchen, die zur Reife gekommen sind. Zugleich aber schämen sie sich — voreinander, vor dem Gott und eigentlich vor ihrer Nacktheit

Sich verbergen vor Jahve mischt sich in ihre »Kulturscham« nicht nur die Furcht, wie in der kanaanäischen Schicht, sondern auch das schlechte Gewissen ein. Die Strafe ist streng, 3 16 f. jedoch mild im Vergleich zu der angedrohten Strafe des sofortigen Todes, die Jahve den Ureltern erläßt³⁵. Der Mensch soll die fortan allerlei Unkraut hervorbringende **קִנְיָן** bearbeiten, wozu er notwendig das Paradies verläßt (3 23). Obwohl in der durch 3 20 angekündigten Menschheitsgeschichte die Frucht des ersten menschlichen Aufruhrs heranreifen wird, soll sie eine Heilsgeschichte sein: Eva soll Urmutter Abrahams werden, des Vaters des Gottesvolkes, durch welches sich das göttliche Segen auf alle Völker der Erde ergießen soll.

Eingehender zur jahvistischen Umdeutung:

a) Der Baum der Erkenntnis. Der israelitischen Gottesidee entspricht nur eine Auffassung, daß es Jahve war, der huldvoll den Menschen *»ein wenig hinter den Göttern zurückstehen ließ«* (Ps 86), nicht aber, daß sich der Mensch seine Stellung gleich nach den Göttern wider Jahves Willen geraubt hat. Das Motiv des verbotenen Wissens stellt bei dem Jahvisten nur ein kanaanäisches Relikt dar³⁶. Während das Motiv

an sich — auch mit einer »Kulturscham«, die man derjenigen der Boten Davids an Chanun (II Sam 10 4) vergleichen kann. Ihrer plötzlich entstandenen Scham hat sich der Schöpfer des Mythos dazu bedient, den Gott das soeben erworbene Wissen seiner Geschöpfe entdecken zu lassen. Es ist nicht ratsam, einen tieferen Sinn darin zu suchen, daß sich das Wissen für den Menschen zuerst, in der Scham, peinlich erschütternd ausgewirkt hat. Sicher beabsichtigte der Erzähler damit nicht, vor die Lebensweise der sexuell und intellektuell Reifen ein negatives Vorzeichen zu setzen und so seiner tiefgehenden Erkenntnis der Schwächen und Gefährlichkeit aller Kultur, wie auch seiner Begeisterung für das durch die Unwissenheit kummerlose und frohe Kindersalter, Ausdruck zu geben (so GUNKEL, op. cit. S. 29, 31; MEINHOLD, op. cit. S. 103). Überhaupt sind alle Versuche, die Haltung des Erzählers dem »Wissen« und der »Kultur« gegenüber anders als eine solche der vorbehaltlosen Begeisterung zu zeichnen, der Erzählung nicht gerecht. Daß die menschliche Lebens- und Kulturfreude durch die 3 16 f. 24 aufgezählten Qualen von Generation zu Generation kläglich gehemmt wird, führt der Erzähler ausschließlich auf die böswillige Verwünschung des Gottes, nicht im Geringsten auf das Wissen selbst zurück.

³⁵ Cf. GUNKEL, op. cit. S. 10 zu 2 17. — Während es von Jahve eine Gnade war, daß er den Menschen nicht getötet hat, wäre dies von dem kanaanäischen Gott ein Mord gewesen, da er keine Strafansage erlassen hat; 2 17 b war nur eine trügerische Aussage über die Natur des Baumes.

³⁶ ELLIGER (ZfThK 1951, S. 1—31) hat an Gen 32 22 ff. plastisch gezeigt, inwieweit sich der Jahvist durch den Wortlaut einer ursprünglich nicht israelitischen Erzählung gebunden fühlte, obwohl dieser, für die Gestalt eines Nachtdämons geprägt, stellenweise ganz ungeeignet war, zum Ausdrucksmittel seines theologischen Gedankens zu werden. Der vorliegende Aufsatz will als Applikation von ELLIGERS Methode an Gen 24 b-3 gelten.

des »Wissens« im Ideengefälle der jahvistischen Erzählung an den Rand geraten ist, hat in ihr der zweite paradiesische Baum eine neue Funktion als Gegenstand von Jahves Verbot³⁷, als ein, sit venia verbo, »Baum des Gesetzes« bekommen³⁸.

³⁷ Cf. SCHMIDT, op. cit. S. 50.

³⁸ Bei der Skizzierung der »Sinnschichten« der Erzählung ist eine Besprechung der »Erkenntnis des Guten und Bösen« unumgänglich.

A. Für die kanaanäische Schicht muß entschieden diejenige Deutung des Ausdrucks angenommen werden, die wider BUDDE (ThB 12, 1933, Sp. 1ff.) und zum Teil auch wider den dieser Deutung nicht ferne stehenden HUMBERT (RHPR 25, 1945, S. 71ff.) LODS in Übereinstimmung mit WELLHAUSEN und vielen anderen verfochten hat: der zweite paradiesische Wunderbaum gab die »Vernunft«. Dabei ist nicht so sehr an die Denkfähigkeiten zu denken, als vielmehr an eine jedem erwachsenen Kanaanäer eigene Summe von Kenntnissen, auch die einfachsten inbegriffen, und an solche vor allem, welche nicht nur im Geist des Menschen wohnen, ohne sich in die äußere Wirklichkeit zu projizieren, sondern an solche, die zur »äußeren Kultur« (WELLHAUSENS Ausdruck) führen. Auch ist zu erwägen, daß dem kanaanäischen Zuhörer, der die Vorstellung eines ohne Zweifel dem ugaritischen eng verwandten Pantheons hatte, als auffallendster gemeinsamer Zug der Götter und Menschen vorkommen mußte, daß beide und nur sie unter allen Lebewesen sich anziehen, Wohnungen haben, bei gutem Essen und Trinken angenehme Stunden verbringen, mit einem Wort: die »äußere Kultur« haben. Die Naivität dieser Auffassung steht mit der Denkweise der Erzählung, die sich mit den schlichtesten Erscheinungen des menschlichen Lebens beschäftigt, im besten Einklang.

B. Nach dem Übergang der Erzählung in israelitische Kreise wurde der Begriff der »Erkenntnis des Guten und Bösen« um alles Wissen, das der erst jetzt hineingearbeitete (s. Anm. 20) Schöpfungsmythus bei dem Menschen voraussetzt, arm gemacht, so vor allem, was den sexuellen Bestandteil des Begriffes betrifft. Ursprünglich schloß er auch alle Kenntnis ein, die der Erwachsene zum Unterschied vom Kind im Bereich des Sexuellen hat. Für die israelitische »Sinnschicht« bleibt dagegen die Entdeckung der die Menschen von den Tieren unterscheidenden Scham als einzige Folge der Wunderfrucht in geschlechtlicher Hinsicht übrig (cf. EISSFELDT, OLZ 43, 1940, Sp. 408). — Es war einer der wesentlichen Züge der kanaanäischen Erzählung, daß der Gott den Menschen neidisch von dem »Wissen« und das heißt auch von der »Kultur« fernhielt. Als der kanaanäische Gott Jahve geworden ist, mußte freilich dieser Zug den Israeliten zum quälenden Problem werden. Gott, dessen Aufrichtigkeit und Liebe ihnen feststanden, sollte dem ersten Menschen das Wissen verboten haben und die Menschheit sollte es also gegenwärtig wider seinen Willen besitzen. Doch ist es nicht wahrscheinlich, daß das durch die Übernahme einer kanaanäischen Erzählung zufällig aufgetauchte Dilemma »Jahve oder Kultur« sklavisches angenommen wurde, daß nämlich die »widergöttliche« Kultur je in Israel verdammt würde, wie es Jahves Verbot zu fordern scheinen konnte. Vielmehr hat die Idee des liebevollen Jahve auf eine Verschiebung des Begriffes der »Erkenntnis des Guten und Bösen« gedrängt. 1. Wenigstens im unklaren Ansatz kann sich in Israel die Auffassung geltend gemacht haben, Jahve hätte den Menschen das »Wissen« darum verboten, weil er sie mit dessen Abgründen verschonen wollte, cf. Anm. 34. 2. Es mag zuletzt in der »Er-

b) Der Baum des Lebens. Nach der Ausscheidung von 3 22. 24 ist in der jahvistischen Paradieserzählung über den Baum des Lebens nur die einleitende Erwähnung 2 9 geblieben. Allein der Jahvist mag das Lebensbaummotiv nicht verkürzt, sondern mit Bedacht umgedeutet haben. Soll man mit 3 22. 24 für seine Erzählung nicht rechnen, kann und *muß* — das ist unsere dritte These — OBBINKS³⁹ *Vorschlag in Betracht gezogen werden, im Baum des Lebens nur einen »Baum der Verjüngung« zu sehen*⁴⁰ und vorauszusetzen, der Mensch hätte davon in der Tat gegessen⁴¹, und durch seine Entfernung von dem »Verjüngungsbaum« sei die Todesstrafe (2 17 3 19 aß) zustandegekommen⁴². OBBINKS Beweisführungen brauchen nicht wiederholt zu werden⁴³. Bei seiner Deutung des Lebensbaumes erscheint die Erzählung wie folgt: Obwohl der Mensch aus dem »Staub der Erde« geschaffen wurde, d. h. obwohl er, seinem Wesen nach dem Leben fremd, dazu bestimmt ist, nach dem Verbrauch der in dem von Jahve eingehauchten Lebensodem enthaltenen Lebenskraft wieder dem leblosen Staub im Tod gleich zu werden, schafft Jahve für ihn gleich darauf als ein »donum superadditum« das Paradies mit dem »Baum der Verjüngung«. Der Baum steht am sichtbarsten Ort des Gartens und auch von ihm darf der Mensch essen — ja, man darf wohl sagen, er hat es gnädig ge-

kennntnis des Guten und Bösen überhaupt nicht das Wissen des menschlichen Alltags erblickt worden sein, sondern ein spezielles, dem Menschen nicht gebührendes »Wissen« (cf. DE VAUX, RB 56, 1949, S. 304). Allein die Erzählung sträubt sich hartnäckig wider alle Umdeutungen des Begriffs des »Wissens«.

³⁹ ZAW 46, 1928, S. 105ff.

⁴⁰ Schon 1878 (nach BUDDE, Die biblische Urgeschichte, S. 53 Anm.) STUDER, in der mir nicht zugänglichen Reform S. 10. Auch CHEYNE, Encykl. Brit.¹³, 1927, S. 168f. (s. v. 'Adam'), der freilich das »Wissen« und »Leben« und also auch die beiden Bäume unerlaubt identifiziert.

⁴¹ ZAW 46, 1928, S. 106, 110.

⁴² Ibid. S. 111.

⁴³ Dagegen sollte ein gegen ihn vorgebrachter Gegenbeweis eingeschränkt werden. Der Unterschied, welcher bei OBBINKS Auffassung in der Art der Wirkung beider Bäume besteht, nämlich, der Baum der Erkenntnis gäbe seine Wohltat ein für allemal, der des Lebens dagegen nur auf eine beschränkte Zeit (BUDDE, ZAW 47, 1929, S. 60 und andere) braucht keinen Einwand gegen OBBINK zu bilden: diese Nichtübereinstimmung kann aus der verschiedenen Art der jeweils gegebenen Wohltat erklärt werden. Die Erkenntnisse werden durch ihr Benützen nicht verbraucht, sondern bleiben dem Menschen, einmal erworben, für seine ganze Zukunft erhalten und nur ein fremdes Element wie das Altwerden kann bei dem »Erkennen« diesen Charakter der Einmaligkeit lähmen, während die »Lebenskraft« im Lauf der Zeit verbraucht wird und erneuert werden muß. Übrigens, für die jahvistische Schicht macht die Rücksichtnahme der weitgehenden Gebundenheit des Jahvisten an die ihm überkommenen Stoffe ein gewisses Nachlassen der Forderungen auf logische Geschlossenheit aller Bestandteile der Erzählung nötig.

boten, אָלל תֵּאָכַל⁴⁴. Ewig konnte der »Mensch« und sein Weib die Arznei wider das Altwerden genießen. Nach seinem Versagen muß er jedoch gemäß 2 17 das Todesurteil 3 19 אָבֵבֵב hören, welches durch die Entfernung von dem Verjüngungsbaum, also indirekt und mit einem die Aufeinanderfolge der Generationen ermöglichenden Aufschub, zustandekommt.

Obwohl kein Beweis dafür erbracht werden kann, daß sich der Jahvist in der Tat den paradiesischen Lebensbaum als einen »Verjüngungsbaum« dachte, muß diese Auslegungsmöglichkeit offen bleiben und ernst erwogen werden⁴⁵. Mag sie der Jahvist realisiert haben oder nicht, sie wurde der Folgezeit durch den zurückaufgenommenen Vers 3 22 vollkommen verdeckt. OBBINK gebührt das Verdienst, sie in die Diskussion eingeführt zu haben⁴⁶.

⁴⁴ Im Gefälle der jahvistischen Erzählung ergeben sich aus der Sichtbarkeit und Ungeschütztheit des Baumes andere Schlüsse als in der kanaänischen Urschicht.

⁴⁵ Einerseits muß die Idee des Unsterblichkeitsbaumes dem Jahvisten ziemlich unbequem gewesen sein, da sie eine Beschränkung der Souveränität Jahves in sich schließt. (Selbst in dem Fall, Jahve selbst hätte den Menschen von dem Wunderbaum essen lassen, wäre die Lebensdauer des Menschen fortan von Jahves Gnade und Strafmacht unabhängig gewesen.) Dies kann einer der Gründe gewesen sein, warum der Jahvist den die Idee des Unsterblichkeitsbaumes aussprechenden Vers 3 22 ausschied. Andererseits kann sich dem Jahvisten die Deutung des Lebensbaumes von 2 9 im Sinn eines »Verjüngungsbaumes« leicht angeboten haben: 1. Sie ermöglicht eine Deutung der Paradiesgeschichte, die mit seiner Gottesidee im besten Einklang ist (Jahve selbst hat den Menschen gnädig in das ewige Leben gestellt, ohne daß dieses seiner Kompetenz damit entnommen wäre), 2. Die Idee einer von außen her auf den Menschen übertragbaren, jedoch im Lauf der Zeit sich verzehrenden und zu erneuernden Lebenskraft (in der Bibel z. B. II Reg 13 21) war dem antiken Menschen unvergleichlich geläufiger als die der von außen her übertragbaren Unsterblichkeitskraft, 3. Auch in den antiken Vorstellungen von Götterwohnungen scheint ein Unsterblichkeit spendender paradiesischer Gegenstand eine Ausnahme gewesen zu sein, dagegen ein die zu erneuernde Lebenskraft spendender die Regel. (Es genügt mit OBBINK auf das Wunderkraut des Gilgamesepos »Ist der Mensch Greis, wird er jung« zu verweisen, op. cit. S. 111f.) — War die Paradiesgeschichte des Verses 3 22, der einzigen eindeutigen Stütze der Auffassung des Lebensbaumes als Unsterblichkeitsbaum, durch Eingriff des Jahvisten entledigt, muß es den Zuhörern nahe gelegen haben, für 2 9 die ältere und geläufigere Vorstellung von einem paradiesischen Verjüngungsgegenstand aufzunehmen.

⁴⁶ OBBINK hat sich über das seine Auffassung in der Tat ausschließende 3 22 — besonders des אָבֵבֵב ist er nicht Herr geworden, BUDE, ZAW 47, 1929, S. 57 und andere — durch eine gewaltsame Exegese hinweggesetzt. Es war BUDE, der durch seine Erkenntnis der Sekundärheit von 3 22. 24 den Weg offen hatte, für OBBINKS Auffassung Verständnis zu haben, allein er war gleichzeitig durch gewisse seiner Hypothesen insoweit bestimmt, daß OBBINK eben in ihm den entschiedensten Gegner fand (ZAW 47, 1929, S. 54—62). Besser hatte schon STADE erkannt, daß die Ausschließung von 3 22. 24 die Annahme nicht Unsterblichkeit, vielmehr aber eine verjüngende

c) Der jahvistische Schluß. In der kanaanäischen Erzählung war die Austreibung eine neue Tat des Gottes nach den Flügen 3 14-18 a. 19 a α β , ohne irgendwelchen logischen Anschluß an diese. (Daß der Mensch aus dem Paradies schon deshalb ausgetrieben werden mußte, damit er mit der dem Fluche verfallenen Erde in Berührung komme, ist ein völlig zufälliger und von den kanaanäischen Zuhörern ohne Zweifel gar nicht wahrgenommener Zug der ursprünglichen Erzählung, den erst der Jahvist — sieh weiter — durch 3 23 b ins Licht gerückt hat.) Der einzige Grund und die einzige erwähnenswerte Folge der Austreibung war in der kanaanäischen Schicht der vom Gott 3 22 getroffene neidische Schutz des Unsterblichkeitsbaumes. 3 22 greift, den Handlungsfaden wirkungsvoll unterbrechend, weit zurück zum eigentlichen und bisher nur 2 9 angemeldeten Thema der Erzählung, dem der menschlichen Unsterblichkeit. Nun hat der Jahvist die ursprüngliche Begründung der Austreibung 3 22 ausgeschieden und durch eine neue ersetzt: mittels eines Halbverses 3 23 b stellt er als zweifachen Grund für die Austreibung die zweifache Verwünschung des Menschen 3 17-18 a. 19 dar und bindet so den Fluch und die Vertreibung aufs engste zusammen. Die Austreibung wird zur bloßen Inkraftsetzung des Fluches. Der Mensch verläßt nun das Paradies, damit er »die Erde bearbeite« 3 23 b α , gemäß 3 17-18 a. 19 a α β , gleichzeitig verläßt er aber auch den Verjüngungsbaum, so daß auch das Todesurteil 3 19 a β y b⁴⁷ in Erfüllung geht, worauf der Jahvist in den Worten »der er entnommen wurde« 3 23 b β mit ihrem unüberhörbaren Nachhall »und in die er zurückkehren soll« anspielt. 3 23 b stellt bei dem Jahvisten einen vollkommenen Ersatz für 3 22 dar, wie 3 23 a für 3 24.

Dreifach hemmt der Jahvist die tragische Stimmung des Mythos. Das Todeslos ist kein Schicksalsschlag, sondern eine Strafe, sogar

Lebenskraft spendenden Paradiesgegenstände möglich macht. OBBINKS Auffassung von Wirkung des Lebensbaumes kann nicht präziser formuliert werden, als STADE es schon 1903 (ZAW 23, S. 173) anläßlich des Paradieswassers und der Paradiesbäume getan hat. Nur die unglückliche mit BUDE geteilte Annahme, der Lebensbaum sei in der Erzählung sekundär, hat ihn davon abgebracht, in diesem den die Verjüngung spendenden Gegenstand zu suchen.

⁴⁷ Erst in der jahvistischen Erzählung wurden die vorjahvistischen israelitischen Zusätze 3 19 a y b sinnvoll: erst in dieser, da sie ohne 3 22. 24 zu denken ist, nehmen sie das von Gott nachher Gedachte nicht voraus, und erst in dieser, die den Menschen mittels des Verjüngungsbaumes 2 9 in das ewige Leben gestellt darstellt, kann das von ihnen behandelte menschliche Sterbenmüssen für eine Strafe gelten, in einer Wiederaufnahme von 2 17. Es wäre sicher eine glattere Lösung, 3 19 a y. b erst dem Jahvisten zuzuschreiben, jedoch wollen wir von dem gegenwärtigen Wortbestand dem Jahvisten möglichst wenig zumuten (der kanaanäischen Erzählung dagegen möglichst viel, und das dazwischen Liegende folglich der israelitischen Überlieferung vor dem Jahvisten).

eine gemilderte. Durch den Hinweis auf die Schöpfung (3 23 bß) stellt er es als uranfängliche Natur des Menschen dar, daß er durch Arbeit und Tod zur Erde hin gerichtet ist. Und für die Zukunft: der Mensch wird bei seiner harten Arbeit nicht ohne Jahves Fürsorge leben 3 21, und daß er sterblich ist? doch kann er gleich hinter den Toren des Paradieses sein Weib »Mutter aller Lebendigen« nennen, 3 20.

Das Schlußwort. Daß Gen 2. 3 eine so bunte Vielheit von Einzeldeutungen hervorgerufen hat, von denen manche einander widersprechen und dennoch weder die eine noch die andere beiseite geschoben werden kann, geht darauf zurück, daß hier die jahvistische Erzählung die ursprüngliche, ganz anders ja gegensätzlich gerichtete kanaänäische überdeckt. Der Text von Gen 2. 3 strahlt im einzelnen wie im ganzen einen grundverschiedenen Sinn aus, je nachdem man ihn im Zusammenhang des jahvistischen, eine »Heilsgeschichte« bietenden Werkes liest (dies ist sicher eine für jede Exegese unseres Abschnitts selbstverständliche Forderung) oder den Wortlaut der Erzählung selbst sprechen läßt (und dem kann man sich ebensowenig entziehen). Daher gilt es den *beiden* Erzählungen, der kanaänäischen wie der jahvistischen, durch eine eingehende Analyse genüge zu tun.

Nun wäre es verfehlt, den Anfang mit der jahvistischen Erzählung zu machen. Diese bildet, streng genommen, keine wirklich organische Einheit und ist deshalb für jede Untersuchung ein heikler Gegenstand. Der jahvistische Sinn wurde in den vorhandenen kanaänäischen Wortlaut unter der Wirkung der israelitischen Gottesidee hineingepreßt, so daß nun die jahvistische Erzählung zwischen dem kanaänäischen Mythos und der jahvistischen Gottesidee schwebt. Erst wenn eine zureichend klare Vorstellung über diese beiden »Pole« der jahvistischen Paradiesgeschichte gewonnen ist, kann diese erfaßt werden, auch dann allerdings nur mit größter Behutsamkeit und in gewissen Punkten (z. B. was die »Erkenntnis des Guten und Bösen« betrifft) kaum jemals in scharfen Umrissen. Das methodisch richtige Verfahren kann also nur sein, mit einer Rekonstruktion und Deutung der alten kanaänäischen Erzählung zu beginnen. Die überwiegende Anzahl von Auslegern verfährt gerade umgekehrt: sie legen, über »Jahve« sprechend, die schon israelisierte Erzählung sorgfältig dar, während sie im besten Fall deren vorisraelitisches Substrat flüchtig andeuten, es entweder für nicht mehr wiederherstellbar erklärend oder es dafür stillschweigend haltend.

Doch haben es HUGO GRESSMANN⁴⁸ und HANS SCHMIDT⁴⁹ unternommen, nicht nur einen flüchtigen Aufriß, sondern eine detaillierte Auslegung der Paradiesgeschichte zu liefern, ohne sich dabei durch

⁴⁸ Festgabe Harnack, 1921, S. 24ff.

⁴⁹ Op. cit.

die israelitische Gottesidee irgendwie bestimmen zu lassen. SCHMIDTS Verfahren ist dabei wegweisend: nachdem er die mit Nachdruck für kanaanäisch erklärte Paradiesgeschichte Wort für Wort rekonstruiert hat, widmet er auch der darüber gelagerten israelitischen Erzählung volle Aufmerksamkeit, um zuletzt beide zu konfrontieren, cf. besonders den letzten Absatz seiner Arbeit. Es ist befremdend, daß, während seine Aufteilung der Erzählung in einen Erkenntnisbaum- und einen Lebensbaummythus wie deren allzu sexuologische Auslegung mit Recht Kritik gefunden hat, sein grundlegendes Anliegen nicht anerkannt und weitergeführt wurde.

Solange die ursprüngliche Erzählung nicht wörtlich rekonstruiert, unter völligem Loslösen von der israelitischen Gottesidee sorgfältig geprüft und erst dann mit der biblischen Erzählung konfrontiert ist, muß das eigentliche Anliegen des Jahvisten zu erheblichem Maß im Unklaren bleiben. Wenn man nämlich das vorisraelitische Substrat der Erzählung nur als Trümmerhaufen zu erkennen meint, aus dem der ursprüngliche Bau nicht mehr wiederhergestellt werden kann, kann dies nichts anderes bedeuten, als daß der Jahvist oder die ihm vorangegangene israelitische Überlieferung Freiheit genug gehabt hätten, die vorisraelitischen Materialien in beträchtlichem Maße umzuformen, ja, daß man sogar von diesem Substrat vielmehr nur »Bausteine« nach eigenem Anliegen benutzt hätte — dann aber gehen die der israelitischen Gottesidee widersprechenden Züge des jahvistischen Berichtes unumgänglich in viel höherem Maße auf das Konto der israelitischen Überlieferung als wenn man sie als Bestandteile eines geschlossenen und festgeprägten Ganzen wörtlich vorgegeben sieht.

Die dargebotene Skizzierung der kanaanäischen wie der jahvistischen Schicht der Paradiesgeschichte samt der Erhellung des Werdanges der letzteren wurde von unserer überwiegend literarkritischen These über die Aufeinanderfolge des kanaanäischen (19aαβ.22.24), des jahvistischen (19.23.20.21) und des gegenwärtigen verwirrten Erzählungsschlusses gefordert und soll diese durch den Erweis stützen, daß sie die Probe, an dem Gesamtbestand der Erzählung gemessen zu werden, aushalten kann.

(Abgeschlossen am 9. 2. 1959)

Zur Kanongeschichte des Alten Testaments

Von Prof. D. Dr. A. Jepsen in Greifswald

(Greifswald, Robert Blumstr. 11)

Zusammenfassende Darstellungen der alttestamentlichen Kanongeschichte, deren es am Ende des vorigen Jahrhunderts und noch in den ersten Jahrzehnten des gegenwärtigen mehrere gab, sind lange nicht erschienen. Der Stoff scheint erschöpft zu sein, da die vorhandenen Quellen nicht mehr hergeben und nach allen Seiten hin befragt sind. Nur neue Quellen können weiter helfen, um die noch offenen Fragen, und deren sind nicht wenige, zu lösen.

So ist es zweifellos ein Verdienst von J. P. AUDET, nun zwar keine neue Quelle entdeckt, wohl aber eine lang vergessene ans Licht gezogen und sie in ihrer Eigenart und Bedeutung gewürdigt zu haben. Wenn seine Thesen und gar die darauf aufgebauten Folgerungen von CH. TORREY zurecht bestünden, ergäbe sich in der Tat manche neue Einsicht. Um dieser Folgerungen willen ist es aber doch wohl nötig, die Thesen AUDETS auf ihre Tragfähigkeit zu untersuchen¹.

Es handelt sich um eine Liste, die BRYENNIOΣ in dem Codex entdeckt hat, aus dem er auch die Didache veröffentlicht hat (Ms. 54

¹ Für die S. 116f. abgedruckten jüdischen Kanonlisten wurden folgende Ausgaben benutzt:

Origenes, nach Eusebius, Kirchengeschichte VI, 25, ed. Schwartz;

Epiphanius, Panarion, ed. Holl VIII, 6, 1ff.;

De mensuris, ed. Dindorf IV und XXII—XXIII;

Die Liste des Kodex 54 nach dem unten zitierten Aufsatz von AUDET;

Hieronymus, Prologus galeatus, nach Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam versionem . . . , V, Liber Samuhelis;

Dialogus Timothei et Aquilae, Fol. 77, ed. Conybeare;

Ferner sind zitiert:

JEAN PAUL AUDET, A Hebrew-Aramaic List of Books of the Old Testament in Greek Transcription, Journal of Theol. Studies, N. S. I, S. 135—154;

CHARLES C. TORREY, Ein griechisch transkribiertes und interpretiertes hebräisch-aramäisches Verzeichnis der Bücher des Alten Testaments aus dem 1. Jh. n. Chr., aus dem Englischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von OTTO EISSFELDT, Theol. Lit. Ztg. 77 (1952), 249;

ALFRED RAHLFS, Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments, 1914;

GUSTAF DALMAN (GUSTAF HERMANN MARX), Traditio Rabbinorum Veterima de Librorum Veteris Testamenti Ordine Atque Origine, 1884;

H. KIHN, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten, Freiburg 1880;

Epiphanius, syrisch, nach PAUL DE LAGARDE, Veteris Testamenti ab Origine recensiti fragmenta apud Syros servata quinque, Göttingen 1880;

H. B. SWETE, Introduction to the Old Testament in Greek, Cambridge 1900;

W. KAPPLER, Maccabaeorum Liber I (= Septuaginta IX, 1), Göttingen 1936.

in der Bibl. des griech. Patriarchats in Jerusalem, aus dem Jahre 1056). AUDET weist mit Recht darauf hin, daß die gleiche Liste bei Epiphanius überliefert ist (de mens. et pond. 23) und daß gerade der Vergleich beider Listen aufschlußreich ist. Denn beide bringen die semitischen Namen (so mag einstweilen gesagt werden) der alttestamentlichen Schriften zusammen mit den griechischen, wobei die semitischen Namensformen merkwürdig übereinstimmen.

Da AUDET weithin auf dem überlieferten Text des Ms. 54 aufbaut, ist es nötig, diesen etwas genauer zu untersuchen. Ein deutlicher Unterschied besteht zwischen dem griechischen und dem semitischen Text; der griechische Text ist fehlerfrei; der Schreiber ist also als Grieche mit Schrift und Sprache vertraut. Um so bedeutender sind die Flüchtigkeiten im semitischen Text. Eindeutig scheinen mir folgende Schreibfehler zu sein:

Nr. 27: δεσθης	(für δεσθηρ)
Nr. 23: διεεζεκιηλ	(für διεζεκιηλ)
Nr. 20: διερειμ	(für διερεμιου)
Nr. 16: δεριαμιν	(für δεβριαμιν)
Nr. 14: αμαλαχημ	(für δαμαλαχημ)
Nr. 5: ελεδεββαρι	(für ελεδεββαριμ);

aber wohl auch das einfache λ und das doppelte ββ sind kaum ursprünglich (ελλεδεβαριμ); endlich wohl

Nr. 2: ελσιμοθ	(für ελε- oder ελσιμοθ).
----------------	--------------------------

Schon diese Schreibfehler zeigen, daß dieser (oder ein früherer²) Schreiber den Text, den er schrieb, schwerlich verstanden hat. Darüber hinaus scheint mir die auffallende Vokalisierung darauf zu deuten, daß der Text diktiert wurde. Das legt schon das βρισι statt βρησιθ nahe; wie überhaupt der willkürliche Wechsel von η und ι: δεββαρι; ουδαβρι; σοφτιμ; μαλαχημ.

Der Schreiber hat nach Gehör, d. h. nach Diktat geschrieben, ohne die Worte zu verstehen. Darauf scheint auch der willkürliche Wechsel von ο und ω zu deuten, der allen sonstigen Umschreibungsregeln widerspricht:

σιμοθ (für σιμωθ); οδοικρα (vgl. ουδω ... bei Epiphanius);
σοφτιμ (für σωφτιμ); κοελεθ (für κωελεθ).

Alles in allem ist der Zustand der Liste kaum so, daß man sich auf alle Formen unbedingt verlassen kann; vielmehr darf man die Möglichkeit nicht außer Acht lassen, daß auch andere Formen auf Schreib- oder Hörfehlern beruhen³. Es geht jedenfalls nicht an, die Liste in ihrer gegenwärtigen Form als unbedingt alt und zuverlässig anzusehen und ihre Formen denen des Epiphanius vorzuziehen. Das gilt nun auch für die Reihenfolge der Schriften. Gewiß kann man für die ältere Zeit mit einer größeren Anzahl Varianten rechnen. Aber die Reihenfolge des Ms. 54 ist an mindestens zwei Stellen so sinnlos, daß man nicht davon ausgehen darf. Daß Josua jemals auf

² Es wäre ja denkbar, daß der letzte Schreiber eine Vorlage genau kopiert habe; dann gelten aber alle Bedenken von dem Schreiber der Vorlage.

³ So etwa 17: δαμαλεωθ für δμαλωθ u. a. siehe unten.

Leviticus gefolgt wäre, ist schwerlich anzunehmen; ebensowenig, daß Ruth⁷ vor Hiob und Richter gestanden hätte (bei den Propheten mag man zweifeln; daher bleibe die Stellung Jeremias zunächst unerörtert). Auch diese Versehen erklären sich, wenn die Liste diktiert wurde; wie beim Diktat leicht geschieht, hat der Sprecher sich in der Reihenfolge versehen. Ehe also die Liste mit der des Epiphanius verglichen und in ihrem ursprünglichen Sinn erörtert wird, muß die vermutliche Urform hergestellt werden. Dasselbe müßte dann wohl bei dem Text des Epiphanius geschehen, wenn hier auch einfache Schreibfehler sehr viel weniger festzustellen sind. Es sind wohl nur 4. ιουδδαβηρ (f. ουιδαβηρ); 15f. δμαλαχει (f. δμαλαχειμ). Hier könnte man höchstens fragen, ob ν oder μ zu ergänzen ist; aber da Ms. 54 auch das μ hat, ist wohl dieses anzunehmen. Wenn man nun die berichtigten Texte nebeneinander stellt, ergeben sich folgende beiden Listen:

1. βρησιθ	1. βρησιθ
2. ελησιμωθ	2. ελησιμωθ
3. ουδωικρα	3. ουδωικρα
4. ουιδαβηρ	4. ουιδαβηρ
5. ελεδεβαριμ	5. ελλεδεβαρειμ
6. διησου	6. διησου
7. διωβ	7. διωβ
8. δασωφτιμ	8. δσωφτειμ
9. δαρουθ	9. δρουθ
10. σφερτελιμ	10. σφερτελειμ
11. διεμουηλ	11. δεβριαμειμ
12. διδαδουδεμουηλ	12. δεβριαμειμ
13. δαμαλαχημ	13. δεμουηλ
14. δαμαλαχημ	14. δαδουδεμουηλ
15. δεβριαμιν	15. δμαλαχειμ
16. δεβριαμιν	16. δμαλαχειμ
17. δαμαλεωθ	17. δμεαλωθ
18. δακωελεθ	18. δεκωελεθ
19. σιρασιριμ	19. σιρασιρειμ
20. διερεμιου	20. δαθαριασσαρα
21. δαθαριασαρ	21. διησαιου
22. διησαιου	22. διερεμιου
23. διεζεκιηλ	23. διεζεκιηλ
24. δαδανιηλ	24. δδανιηλ
25. δεσδρα	25. δδεσθρα
26. δαδεσδρα	26. δδεσδρα
27. δεσθηρ	27. δεσθηρ.

Daß diese beiden Listen engstens zusammen gehören, zeigt sich sofort, trotz einzelner Unterschiede. Diese betreffen eigentlich nur die Reihenfolge an zwei Stellen: Epiphanius hat die Chronik vor

Samuel, Ms. 54 nach Regum; Epiphanius hat Jeremia nach Jesaia, Ms. 54 vor zwölf Propheten. Sonst aber stimmen sie überein, abgesehen von orthographischen Varianten. Vor allem der Name von Leviticus: ουδωικρα, das merkwürdig eingeschobene δω in beiden Listen, sowie die beiden Namen der Samuelbücher, die auf gleiche Verderbnis zurückgehen, zeigen, daß beide Listen entweder voneinander abhängen oder auf die gleiche verderbte Urschrift zurückgehen. Jedenfalls hat man das Recht, beide Listen gleichzeitig heranzuziehen, wenn es darum geht, die ursprüngliche Form und den Sinn der einzelnen Namen festzulegen. Sieben Namen sind in ihrem Sinn klar: die der Bücher des Pentateuch, Psalmen und Hohes Lied. Stellt man sie in ihrer gegenwärtigen Schreibung nebeneinander, ist deutlich, daß nur orthographische Varianten vorliegen, abgesehen von den schon behandelten Schreibfehlern:

1. βρισιθ	βρησιθ	בראשית
2. ελισιμοθ	ελησιμωθ	אלה שמות
3. οδοικρα	ουδωικρα	ויקרא
4. ουιδαβιρ	ιουδδαβηρ	וידבר
5. ελεδεββαρι	ελλεδεβαριμ	אלה דברים
10. σφερτελιμ	σφερτελειμ	ספר תלים
19. σιρασiriμ	σιρασiriμ	שיר השירים

Es handelt sich um die hebräischen Namen der sieben Bücher; fraglich kann nur sein, welche Umschreibung die sachgemäßere ist, zumeist wohl die des Epiphanius; denn daß ελησιμωθ richtiger ist als ελισιμοθ, ist wohl deutlich; ebenso ελλεδεβαριμ besser als ελεδεββαρι. Nur in 4. möchte man als ursprünglich eine Mischform annehmen, etwa ουιδαβηρ. Bei den Namen des Leviticus erwartet man ουικρα; woher das merkwürdige δω (δο) in beiden Überlieferungen kommt, bleibt noch unsicher. Sicher ist aber wohl, daß alle sieben Namen hebräisch sind.

Bei dem achten Namen, dem der Chronik, bleibt ein leichter Zweifel:

15f.: δεβριιαμιν = 11f. δεβριιαμειμ.

Epiphanius bringt eine genaue Umschreibung des hebräischen דברי ימים; die leicht aramaisierte des Ms. 54 wird auch von Origines: Δαβρη ιαμειν und von Hieronymus: Dabre-iamin geboten. Es ist also nicht ohne weiteres zu entscheiden, welche Form hier ursprünglicher ist. Vielleicht hat der Schreiber des Epiphanius die ursprüngliche Form ין den sonstigen Formen auf ים angeglichen; jedenfalls schreibt die syrische Übersetzung, die sonst die Endungen auf ים genau umschreibt, hier דברי ימין (Epiphanius ed. Lag. 23, 11f.), so daß diese Form wohl auch für Epiphanius als ursprünglich anzusehen ist.

Die übrigen achtzehn Namen sind mit einem δ, δα, δι eingeleitet. Sieht man von dieser Vorsilbe ab, so sind die eigentlichen Namen

im wesentlichen übereinstimmend überliefert, wenn man von orthographischen Varianten bzw. Schreibfehlern absieht. Übereinstimmend sind überliefert:

4. ιησου	6. ιησου
8. ιωβ	7. ιωβ
9. σοφτιμ	8. σωφτειμ
7. ρουθ	9. ρουθ
13. 14. μαλαχημ	15. 16. μαλαχει
18. κοελεθ	18. κωελεθ
22. ησαιου	21. ησαιου
20. ιερεμ	22. ιερεμιου
23. ιεζεκιηλ	23. ιεζεκιηλ
24. δαβιηλ	24. δαβιηλ
27. εσθης	27. εσθηρ.

Alle zwölf Formen entsprechen den hebräischen Namen der betreffenden Bücher; eine aramaisierende Bildung ist nicht festzustellen. In der Epiphaniusliste Nr. 15. 16 als fehlenden Schlußkonsonant ein ν zu ergänzen und gar für ursprünglicher zu erklären, wäre wohl angesichts der Form μαλαχημ des Ms. 54 eine unerlaubte *petitio principii*. So bleiben noch sechs Formen:

11. διεμμουηλ	13. δεμουηλ
12. διαδδουδεμουηλ	14. δαδουδεμουηλ
17. δαμαλωθ	17. δμεαλωθ
21. δαθαρσριαρ	20. δαθαριασαρα
25. δεσδρα	25. δδεσδρα
26. δαδεσδρα	26. δδεσδρα.

Am eindeutigsten ist der Name des Zwölfprophetenbuches zu erkennen; es ist der aramäische Name *תרי עשר* oder *תריסר*, wie ihn Hieronymus umschreibt: *There asar*. Das ist die bei Epiphanius überlieferte Form; die des Ms. 54 ist deutlich auf Versprechen, Verhören oder Verschreiben zurückzuführen, wofür Ms. 54 ja genug Beispiele bringt (s. o.).

Der Name der Sprüche ist in beiden Listen verderbt. Um die Verderbnis zu verstehen, muß man die Grundform suchen. Diese dürfte *מסלות* sein; die Umschreibung *Masaloth* findet sich im Prol. galeatus der Vulgata neben *misle*. Das Alter dieser Form dürfte durch Origenes nahe gelegt werden, wo das überlieferte *μελωθ* doch auf *μεσλωθ* zurückzuführen sein dürfte. Danach wäre bei Epiphanius *μεαλωθ* auch am besten als Schreibfehler für *μεσλωθ* anzusehen, und die Lesart im Ms. 54 als Verschreibung aus *μεαλωθ*.

Die Namen der beiden Esrabücher sind eigentümlich. Das doppelte δδ vor εσδρα kann kaum ursprünglich sein. Wenn auch eines die sonst übliche Vorsatzsilbe δ ist, bleibt das andere unerklärt. Der Name ist

schon in einer gemeinsamen Grundlage beider Listen in δεσδρα geschrieben worden.

Am eigenartigsten sind die Namen der beiden Samuelisbücher, bei denen mindestens ein alter Fehler vorliegen muß. Denn im δεμουηλ muß irgendwie ein σα(ε)μουηλ stecken. Ob ein σ ausgefallen oder in δ verschrieben, bleibt unklar, so lange der Name des 2. Buches keine eindeutige Erklärung gefunden hat. Ob σου wirklich auf ein griechisches δυο zurückgeht, ist zum mindesten nicht eindeutig bewiesen. Aber wie immer, hier liegt die deutlichste Übereinstimmung beider Listen vor, die ein engeres Verhältnis der beiden zueinander anzeigt.

Wie dieses Verhältnis zu bestimmen ist, läßt sich nicht so ohne weiteres sagen. AUDET setzt eine gemeinsame Urform voraus, die älter als Epiphanius sein müsse. Die andere Möglichkeit, daß eine Liste von der anderen abhinge, zieht er kaum ernsthaft in Betracht. Und doch scheint es durchaus erwägenswert, ob nicht der Schreiber von Ms. 54 die Liste des Epiphanius vor Augen gehabt hat. Wenn man die Flüchtigkeiten und orthographischen Varianten nicht in Rechnung stellt, stimmt Ms. 54 so genau zu Epiphanius, daß schon ein strikter Beweis für die Annahme einer gemeinsamen Urschrift geführt werden müßte, um diese plausibel zu machen. Die Besonderheiten des Ms. 54 lassen sich fast alle auf Hörfehler und Flüchtigkeiten zurückführen, so daß m. E. diese Möglichkeit stark ins Auge gefaßt werden muß. Vielleicht ergibt sich im folgenden noch ein Anhaltspunkt dafür. Da aber das Folgende nicht mit dieser Behauptung belastet werden soll, mag die andere Möglichkeit, Ms. 54 habe aus der gleichen Vorlage geschöpft wie Epiphanius, durchaus als solche anerkannt bleiben. In beiden Fällen bleibt die Liste interessant genug, um ausführlich besprochen zu werden.

Was die Sprachformen der Namen angeht, so handelt es sich zu allermeist um die hebräischen Namensformen der biblischen Bücher; daneben zwei aramäische Namen: דברי ימין und תרי עשר, die aber beide durch Hieronymus als bei den Juden üblich bezeichnet werden. Beide Namen geben kein Recht, die Liste als aramaisierend zu bezeichnen oder gar fehlerhafte Formen wie μολαχει mit einer aramaisierenden Endung zu versehen. Daneben findet sich die Form ιησου, die der griechischen Form entspricht, und die beiden verderbten Formen: δεμουηλ und δαδουδεμουηλ, die eindeutig weder hebräisch noch für aramäisch in Anspruch genommen werden können. Jedenfalls dürften AUDET und vor allem TORREY im Irrtum sein, wenn sie eine starke Aramaisierung der Liste behaupten; alle Formen entsprechen den bei den Rabbinen üblichen.

Abgesehen nun freilich von einer besonderen Eigentümlichkeit beider Listen, dem achtzehn Formen vorangestellten δ, δα, δι, in

dem man wohl mit Recht das aramäische *di* sieht. Allerdings ist das Verhältnis der beiden Listen merkwürdig, jedenfalls in zehn Fällen:

διωβ	διωβ
δαμαλαχημ	δμαλαχει
αμαλαχημ	δμαλαχει
δαμαλεωθ	δμεαλωθ
διερεμ	διερεμιου
δησαιου	δησαιου
διεεζεκιηλ	διεζεκιηλ
δαδανιηλ	δδανιηλ
δαδεσδρα	δδεσδρα
δεσθης	δεσθηρ.

D. h. Epiphanius stellt dem Namen immer ein δ voran; Ms. 54 unterscheidet zwischen vokalischem und konsonantischem Anlaut; im zweiten Fall schreibt es δα. Welche Schreibung ist ursprünglich? Daß δαδανιηλ und δαδεσδρα zu δδαν. und δδε. verkürzt worden sein sollten, ist kaum wahrscheinlich, die Erleichterung der Aussprache jedenfalls wahrscheinlicher, so daß ich dem Text des Epiphanius hier den Vorzug geben möchte. Auch διησου gehört wohl in diese Reihe, wobei die Wiederholung des ι in διησου im Ms. 54 wohl wieder ein Schreibfehler sein dürfte. Da andererseits Ms. 54 in drei weiteren Fällen nach derselben Regel verfährt:

δα σοφτιμ
δα ρουθ
δα κοελεθ,

dürfte bei Epiphanius hier auch ursprünglich ein einfaches δ gestanden haben, das schon früh durch einen Vokal ergänzt wurde. Auch das δα in δαθαρσιαρ setzt wohl ein älteres δαθαριασαρ bzw. δθαρ. voraus.

Damit dürfte die Urform dieser Liste einigermaßen geklärt sein. In der folgenden Liste lasse ich die gemeinsamen Verderbnisse bestehen, setze das α von δα in Klammern, da hier nur eine Wahrscheinlichkeit zu erreichen ist, halte mich im übrigen an die jeweils überlieferten Formen:

- | | |
|-----------------|--------------------------|
| 1. βρησιθ | 11. (15.) δεβριαμειν |
| 2. ελησιμωθ | 12. (16.) δεβριαμειν |
| 3. ουδωικρα | 13. (11.) δεμουηλ |
| 4. ουιδαβηρ | 14. (12.) δ(α)δουδεμουηλ |
| 5. ελλεδεβαρειμ | 15. (13.) δ(α)μαλαχειμ |
| 6. διησου | 16. (14.) δ(α)μαλαχειμ |
| 7. διωβ | 17. δ(α)μεαλωθ |
| 8. δ(α)σωφτειμ | 18. δ(α)κωελεθ |
| 9. δ(α)ρουθ | 19. σιρασσιρειμ |
| 10. σφερτελειμ | 20. (21.) δα)θαριασ(αρ |

- | | |
|---------------------|----------------|
| 21. (22.) δησαιου | 25. δ(α)δεσδρα |
| 22. (20.)δ ιερεμιου | 26. δ(α)δεσδρα |
| 23. διεζεκιηλ | 27. δεσθηρ. |
| 24. δ(α)δανιηλ | |

So viel dürfte sich ergeben haben, daß die Liste des Ms. 54 jedenfalls keinen Vorzug vor der des Epiphanius verdient. Den Namen der Chronik hat das Ms. besser erhalten; sonst aber dürfte man kaum ein Recht haben, die Formen und die Reihenfolge für besonders alt zu halten.

Aber auch die Liste des Epiphanius weist eine Reihe Eigentümlichkeiten auf, die der Klärung bedürfen. Als erste muß eine Eigentümlichkeit erklärt werden, nämlich die Wiederholung der Namen für Chronik, Könige und Esra. Läge hier eine Liste der hebräischen Bücher vor, wäre diese Wiederholung kaum verständlich. Wenn man annehmen wollte, daß schon im hebräischen Text die Bücher geteilt waren, müßte das irgendwie angedeutet sein. Der vorliegende Aufbau erklärt sich doch wohl nur so, daß hier die hebräischen Namen für die jeweiligen griechischen Bücher aufgezählt werden sollten. Und da in der griechischen Übersetzung die Bücher geteilt waren, mußten die hebräischen Namen wiederholt werden. Das zeigt die Überschrift im Ms. 54: Die Namen der Bücher bei den Hebräern, nämlich der bekannten 27 Bücher. Ebenso nennt Epiphanius die Namen der 27 Bücher, die die Hebräer auf 22 zusammengezogen haben. Ausgangspunkt ist hier wie dort der Bestand der griechischen Bibeln, dessen hebräische Namen aufgezählt werden. Zugrunde liegt eine Liste, die sachlich zu der des Origenes stimmt, der seine Aufzählung ja beginnt: εἰσιν δὲ αἱ εἰκοσι δύο βιβλοὶ καθ' Ἑβραίους αἰδεῖ· ἢ παρ' ἡμῖν Γενεσίς ἐπιγεγραμμένη παρὰ δ' Ἑβραίοις ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τῆς βιβλοῦ Βρῆσιθ, ὅπερ ἐστὶ: ἐν ἀρχῇ. Ἐξοδος Οὐελλεσμωθ. Man darf daher auch nicht in den griechischen Namen eine Übersetzung des hebräischen oder des aramäischen sehen; der Genetiv findet sich bei Epiphanius nur zehnmal, im Ms. 54 gar nur fünfmal; aber in allen Fällen handelt es sich um geläufige griechische Namen, die sich auch sonst im Genetiv finden, weil ein βιβλος davor ergänzt wird.

Der Sinn der Liste ist also, daß für die griechischen Bücher die entsprechenden hebräischen Namen, wie sie bei den Hebräern gebräuchlich sind, aufgezählt werden. Es ist also gar nicht selbstverständlich, daß die Reihenfolge die der hebräischen Bibel ist; diese könnte ebensogut oder besser die der griechischen Bibel sein.

Damit wird aber der von AUDET gezogene Schluß hinfällig, wonach die eigenartige Reihenfolge, besonders des Ms. 54, bewiese, daß diese Liste älter sei als die kanonisierte Reihenfolge des \mathfrak{M} , wie sie in T. b. baba b. 14b überliefert ist (ganz abgesehen davon, ob diese Reihenfolge sich sofort überall durchgesetzt hat; darüber siehe unten).

Was die Liste bringt, ist 1. eine eigenartig geordnete Liste von 27 in der Kirche gebräuchlichen Büchern; 2. eine Übersicht über 24 hebräische Namen dieser 27 Bücher. Beide Elemente bedürfen einer gesonderten Untersuchung.

Zum ersten. Die beiden anderen Listen des Epiphanius lassen das Anordnungsprinzip klar erkennen. Die des Panarion fügt die fünf Weisheitsschriften zwischen Ruth und Samuel ein und die fünf Propheten zwischen Chronik und Esra. Die Liste aus de mens. 4 fügt vier Pentateuche aneinander und läßt die beiden Bücher Esra und Esther abschließen (wie im Panarion). Und die Liste aus de mens. 23? Sie stimmt zu den beiden anderen im Anfang (Pentateuch) und Abschluß (fünf Propheten und Esra, Esther). Dazwischen sind Hiob und Psalmen vorangestellt, nach Josua bzw. Ruth, und die Chronik steht vor Samuel, d. h. die Weisheitsschriften sind auseinandergerissen und die Chronik vorangestellt. Auch wenn man eine große Variationsmöglichkeit innerhalb der jüdischen Tradition zugibt, ist diese Ordnung doch schwer vorstellbar. Auf der anderen Seite entspricht die Ordnung doch der von cp. 4, insofern die gleiche Reihenfolge wie hier vorliegt, nur daß die Weisheitsschriften in die historischen Bücher eingegliedert sind. So wäre doch zu fragen, ob Epiphanius nicht auch hier selbständig vorgegangen ist, nur vielleicht einem vermeintlich historischen Prinzip folgend. Die christliche Kirche ist wohl noch langsamer als die Synagoge (wenn überhaupt; vgl. für die Vulgata, BERGER⁵) zu einem eindeutigen Prinzip der Ordnung gekommen; die Kanonlisten bieten viele Varianten. Jedenfalls darf man kaum die Ordnung des Epiphanius für alt ausgeben, weder für altjüdisch, noch für altchristlich.

Immerhin lohnt es, gerade diese Liste des Epiphanius in ihrer eigentümlichen Ordnung noch etwas zu prüfen. Da ist einmal die merkwürdige Stellung des Hiobbuches, nach dem Josuabuch (die Einordnung zwischen Ruth und Richter im Ms. 54 dürfte kaum ursprünglich sein). In dieser Weise ist sie m. W. sonst nicht bezeugt; aber die Einordnung in die historischen Schriften erfolgt auch bei Junilius bzw. Theodor von Mopsuestia, und in ganz analoger Weise in Afrika und den davon abhängigen Listen; hier steht Hiob nach der Chronik vor Tobit, Esther, Judith, Esra, Makkabäer, wird also eindeutig als historische Schrift gewertet⁶. Zu beachten ist, daß die syrische und die afrikanische Überlieferung an diesem Punkt zusammengehen. In den Handschriften aber hat sich früh die andere Ordnung durchgesetzt, die sich auch in den übrigen Kanonlisten findet, wobei Hiob teils zu Beginn, teils am Ende der Weisheitsschriften auftaucht. Am Ende steht Hiob bei Melito, Athanasius, Pseudoathanasius, Nicophorus, sowie in den Handschriften B, 248, 46, 631. Spiegelt sich hier eine palästinensisch-ägyptische Tradition? Hiob steht hier nach Cant., in den Handschriften vor Sap. und Sirach. Anders bei S, 613, wo Hiob auf

⁵ »S. BERGER, *Histoire de la Vulgate* . . ., kennt 212 verschiedene Aufzählungen der lat. Bibel« (zitiert nach GOETTSBERGER, *Einleitung in das Alte Testament*, 403¹).

⁶ Vgl. auch LXX³³²: Tobit, Hiob, Esther, Judith, Makkabäer I, II, IV (I)

Sap., Sir. folgt, wie auch bei Ebedjesu; hier scheinen Sap. und Sir. schon ganz als salomonisch eingeordnet zu sein⁷. Spiegelt sich hier eine syrische Tradition? Zumeist steht sonst Hiob am Anfang der Weisheitsschriften; so bei Vätern: Cyrill, Gregor, Amphilochius, Leontius, Ap. Canones, Cod. Beron, Epiph., Joh. Damasc., Dial. Tim., wie auch in der Mehrzahl der Handschriften, angefangen von A (V?). Die Handschriften enthalten (mit zwei Ausnahmen 252 und 161, die beide hexaplarisch sind) auch immer Sap. und Sirach; zwei außerdem Ps. Sal. (253; 471; 149?). Sie bringen wohl kleinasiatisch-byzantinische Tradition, die, der syrischen folgend, die Apokryphen in den Kanon aufgenommen hat, bisweilen sogar unter Einschluß der Ps. Sal. Wenn aber Hilarius, dem Origenes folgend, Hiob mit Esther an das Ende des Kanons setzt, so zeigt sich mit alledem, wie schwankend gerade die Stellung des Hiob war, was wohl mit der Frage nach dem rechten Verständnis des Buches eng zusammenhing. War Hiob Lehrschrift oder Geschichtswerk? Es hat lange gedauert, ehe sich die erste Ansicht durchgesetzt hat. Die Liste des Epiphanius ist ein Zeuge für die zweite, später zurückgetretene Anschauung, Hiob gehöre in den Zusammenhang der Geschichtsbücher (vgl. die jüdische Diskussion in T. b. bab. b. 14b, 15a; DALMAN S. 17, Zl. 3).

Eine zweite Frage, die sich hinsichtlich der griechischen Kanonliste neu stellt, ist die der Stellung und Zählung des Esrabuches. Was die Stellung angeht, ist die überwiegende in den christlichen Kanonlisten die nach Könige und Chronik, wobei also die historische Reihenfolge maßgebend ist, so seit Origenes und Athanasius die meisten östlichen Listen, wie auch die meisten Handschriften. Eine andere Ordnung findet sich bei Junilius, der im Gefolge Theodors als unsichere Schriften aufzählt: Chronik II, Hiob, Tobit, Esra II, Judith, Esther, Makk. II. Auch hier stehen zwei Esrabücher neben historischen Büchern, aber in einer anderen Reihenfolge. Ähnlich bei Augustin, Innozenz, Cassiodor, Isidor, Cod. Claromont. Diese Ordnung scheint von Syrien her nach Westen gekommen zu sein.

Eine 3. Gruppe fügt Esra (Melito) oder Esra, Esther an das Ende des Kanons; so Epiph. in allen drei Listen und sein Nachfolger Joh. Damascenus; auch der Dial. Tim., der zwischen Esra und Esther noch Judith einfügt. Daß hier kein Zufall vorliegt, zeigt die Liste des Hieronymus, der ebenfalls die Reihe der Hagiographen mit Esra, Esther abschließt⁸. Hieronymus will jüdische Tradition wiedergeben; ob diese Stellung der Bücher Esra, Esther wirklich auf jüdische Überlieferung zurückgeht? Ob hier vielleicht eine palästinensische Quelle anzunehmen ist? Jedenfalls ist die in den Handschriften üblich gewordene Ordnung nicht die einzige im Altertum bezeugte.

Schwieriger ist das Problem zu lösen, was Epiphanius u. a. unter den beiden Esrabüchern verstanden haben. AUDET setzt als selbstverständlich voraus, daß Epiphanius ebenso wie andere KVV unter den beiden Esrabüchern Esra A und B verstehen, wie sie in den LXX-Mss nebeneinander stehen. AUDET urteilt damit ebenso wie SWETE (Intr. S. 277) u. a. Aber ist das Urteil richtig?

Leider ist die Diskussion zwischen HOWARTH und POPE in JThSt VII und VIII in Vergessenheit geraten. POPE hat, wie mir scheint, mit Recht auf manche Schwierigkeiten hingewiesen, was die Deutung der Esrabücher bei den KVV angeht.

⁷ Diese Übereinstimmung von S und Ebedjesu ist wohl zu beachten.

⁸ Noch später in den Bessarion Handschr. 68, 122, wo Esra A B Esther für sich auf Hohes Lied folgen und vor den Apokryphen stehen (442 aus 68 abgeschrieben; 68 aus 713?).

Schon aus der Epiphaniusliste = Ms. 54 selbst scheinen sich mir Bedenken gegen AUDETS Deutung zu ergeben. Mit welchem Recht wird die Angabe über Esra anders ausgelegt als die über Könige und Chronik? Der Name für βασιλ. αβ ist δαμαλαχιμ; der für παραλειπομενα αβ ist δεβριαμειν. Wenn nun für εσδρα αβ (oder ἡ του εσδρα πρωτη bzw. δευτερα) auch nur der eine Name δεεσδρα angegeben wird, warum nicht der gleiche Schluß, daß die beiden griechischen Bücher dem einen hebräischen entsprechen? Ein Schluß von LXX-Mss her ist eine Eintragung und in keiner Weise gerechtfertigt. Oder doch? Man könnte vielleicht auf die anderen KVV hinweisen, die doch auch Esra A und B nebeneinander nennen. Aber tun sie das wirklich so sicher? Viele Kanonlisten nennen nur Esra; so Melito, Gregor, Leontius, Dial. Tim., Junilius (n. ΚΙΗΝ), Ebedjesu, Liste der Sechzig. Darf man wirklich annehmen, daß hier Esra A und B zu einem Werk zusammengefaßt sein sollen? Doch wohl um so weniger, als Melito, Gregor, Leontius und die Sechzig sich sonst auf den hebräischen Bestand beschränken. Hier dürfte also sicher das hebräische Esrabuch (= Esra-Nehemia) gemeint sein.

Nicht viel anders steht es bei Athanasius, Cyrill, Joh. Damasc., Nicephorus und Can. von Laodicea. Hier wird zwar immer von Esra α und β gesprochen, aber auch immer betont, daß beide Bücher als eins zu zählen sind; Cyrill meint sogar ausdrücklich, sie zählten wie bei den Hebräern als ein Werk. Das wird man zunächst auch wohl nur so verstehen dürfen, daß das von den genannten Vätern gemeinte Werk dem einen Buch Esra entspricht, das nur eben, ähnlich wie Samuel und Könige, in zwei Teile geteilt sei. Daß diese Teilung des einen Buches in den griechischen und lateinischen Übersetzungen schon früh gebräuchlich war, bezeugt Hieronymus (Prol. gal.) ausdrücklich.

Auch im Westen wird von einem Buch Esra gesprochen, so bei Isidor, sowie im Cod. Claromont. und Lib. sacr., falls diese westliche Tradition wiedergeben. Und wenn auch Rufinus angibt, daß die zwei Esrabücher als eines zu zählen sind, so darf das kaum anders verstanden werden, als bei Athanasius, Cyrill usw. Die Möglichkeit, daß unter »zwei Esrabücher« der Esra A und B verstanden seien, besteht also nur dort, wo ohne weitere Angaben von zwei Büchern Esra gesprochen wird. Das ist im Osten der Fall bei Amphilochius, der sogenannten Synopsis, dem Ps.-Athanasius und den Apost. Const. Von diesen stimmt Amphilochius sonst so genau zu Gregor und Leontius (auch Melito), daß er kaum anders als diese interpretiert werden darf. Und ob für die Liste des sogenannten Pseudo-Athanasius bei ihrer sonstigen nahen Berührung mit Athanasius und Nicephorus nicht dasselbe zu gelten hat? So bleiben die Listen der sogenannten Synopse und der Apost. Can. LXXXV, wo beidemale von zwei Esrabüchern die Rede ist. Hier könnte Esra α miteinbegriffen sein; aber sicher ist auch das nicht einmal. Bei den westlichen Listen, Concil von Karthago, Augustin, Innozenz und Cassiodor werden zwar immer zwei Esrabücher genannt. Aber was POPE (JThSt VIII, 231) für Innozenz wahrscheinlich gemacht hat, gilt wohl für alle diese Listen, daß nämlich mit den zwei Esrabüchern das zweigeteilte hebräische Esrabuch gemeint sei. So ist die These, die KVV hätten Esra A und B gemeint, wenn sie von zwei Esrabüchern

sprächen (was übrigens ja nur eine Minderheit tut, siehe oben), kaum zu beweisen und es ist daher unstatthaft, von dieser zum mindesten sehr unsicheren These aus den Text des Epiphanius zu erklären. Die Liste des Epiphanius will vielmehr für die im Kanon der Kirche gebräuchlichen Bücher die hebräischen Namen aufzählen, soweit solche vorhanden sind. An keiner Stelle wird erkennbar, daß er über die im hebräischen Kanon vorhandenen Bücher hinausgehen will. Daß er den Tatbestand des Esra A nicht gekannt haben sollte, wird man ihm, trotz allem, nicht zutrauen dürfen.

Es geht dann also nicht an, auf eine falsche Interpretation nun weitgehende Schlüsse über die Aufnahme des Esra A in den christlichen Kanon aufzubauen. Oder sollte man überhaupt besser von der Aufnahme des Esra A in die LXX-Handschriften sprechen? Was bedeutet diese Aufnahme? Anerkennung der Kanonizität? Ist das wirklich so sicher?

Das Problem der Aufnahme bleibt freilich bestehen. Es ist ja zu beachten, daß schon die Handschriften B und A den Esra A neben B aufgenommen haben, und daß in der späteren Handschriften-Tradition der Esra A sich so durchgesetzt hat, daß er in fast allen Mss auftaucht. Auch hat schon Lucian den Text des Esra A überarbeitet, der also weithin bereits kanonisches Ansehen gehabt haben muß. Wie es dazu gekommen ist, bleibt aber, trotz TORREY und AUDET, eine offene Frage. Was sich einstweilen sagen läßt, ist wohl nur dies, daß Esra A, eine hellenistisch-jüdische Schrift, wie andere Schriften gleicher Herkunft (z. B. Weisheit Salomos) sich im Gebrauch mancher christlicher Gemeinden eingebürgert hatte, und sich dann vor allem im byzantinischen Bereich durchgesetzt hat, obgleich die KVV weithin von dieser Schrift nichts wissen wollten und sie auch nur selten zitierten. Die Kräfte, die zur Anerkennung »kanonischen« Schrifttums führten, sind nicht immer deutlich faßbar, und was gerade zur Aufnahme des Esra A geführt haben mag, ist noch zu klären.

In diesem Zusammenhang mag auch daran erinnert werden, daß die Ps. Sal. ja auch nur als Glied der Septuaginta entweder im Verband der salomonischen Schriften (H V M P R I nach GEBHARDT, Die Psalmen Salomos) oder zusammen mit Ps. Od. (L C nach GEBHARDT) auftreten. Unter den Antilegomena tauchen sie nur bei Ps. Athanasius und in der Stichometrie des Nicephorus auf; aber die Kreise, die sie für bedingt kanonisch ansahen, haben in manchen Orten ihre Einfügung in den Bibelkanon erreicht. Ob das zuerst in Palästina oder in Syrien oder sonstwo der Fall war, entzieht sich einstweilen unserer Kenntnis.

Die Kanongeschichte des ATs in der christlichen Kirche ist noch nicht geschrieben. Was von römisch-katholischer Seite dazu gearbeitet worden ist, wird zumeist von der Frage bestimmt, ob nicht

die deutero-kanonischen Schriften schon als von jeher kanonisch nachgewiesen werden könnten; die protestantischen Untersuchungen waren, wenn sie überhaupt daran interessiert waren, von dem gegen- teiligen Anliegen bestimmt. Was Not wäre, etwa als erstes Kapitel einer neu zu schreibenden Geschichte des ATs in der christlichen Kirche wäre eine zusammenfassende Darstellung der Aufnahme jüdischen Schrifttums in der christlichen Kirche, wobei klarzustellen wäre, welche Schriften und weshalb diese als kanonisch angesehen werden. Ob dabei alles, was in den Bibelhandschriften steht, auch als »kanonisch« zu gelten hat, ist noch zu prüfen (wobei zuvor der Begriff des »kanonischen« noch einer Erklärung bedarf).

Gehören Ps. Sal. und 4. Makkabäer zum »Kanon«, da sie in den Bibelhandschriften stehen? 4. Makkabäer ist häufig auch in den Menologien zum 1. Aug. überliefert, hat also in der Liturgie seinen festen Platz, wäre also den heiligen Erzählungen gleichzustellen; andererseits taucht es (n. RAHLFS) 21 mal in Bibelhandschriften neben 1.—3. Makkabäer auf; wurde es dort als kanonisch angesehen? Wie schwer das Urteil ist, zeigt etwa die Ordnung der Handschriften, die KAPPLER, 1. Makkabäer, zur Gruppe q rechnet: 29. 71. 74. 98. 107. 120. 130. 134. 243. 731. Von diesen ordnen 134. 120. 74. 71. 107 I—IV Macc nach Esra (134), vor Esther (120) und Judith, Tob. (74, 71. 107). 98, 130, 243, 731 ordnen Esther, Tob., Jud. (bzw. Esther, Judith, Tob. 130) vor I—IV Macc (731), I—III Macc (130), I—II Macc (98. 243).

Die Ordnung I—IV Macc, Esther, Tob., Jud. entspricht aber genau der Liste der Sechzig, in denen diese Bücher aber als außerhalb der »60«, d. h. kanonischen Büchern stehend aufgezählt werden. Diese Handschriften sind also als Bibeln der »60« gedacht, wie es von 55 ausdrücklich bezeugt wird, bringen aber die »εξω« stehenden Bücher ohne äußere Unterscheidung.

Und wie kommt es, daß eine Reihe Handschriften (ich zähle sechs selbständige) das 4. Makkabäerbuch auslassen? Schließt diese Auslassung ein Urteil ein? Daß bei allen der Zufall gewaltet haben sollte, ist doch kaum anzunehmen. Um so weniger, als Nicephorus und Apost. Konst. nur drei Makkabäer aufführen⁹.

Jedenfalls soll mit alledem nur angedeutet sein, daß man die KVV nicht so unbesehen nach den Mss auslegen darf; gerade die LXX-Handschriften bieten in ihrer Mannigfaltigkeit so viele auch kanongeschichtliche Probleme, die wohl noch kaum angepackt sind. Daher sollte man sich hüten, die »Septuaginta« allzu rasch als eine Einheit zu nehmen, und sie dem Verständnis der KVV zugrunde zu legen.

⁹ Dabei ist noch nicht entschieden, welche drei Bücher diese beiden Listen eigentlich meinen, ob nicht an I, II, IV gedacht sein könnte, wie sie 332 bietet.

Eher könnte von den KVV her einiges Licht auf die Deutung der Handschriften fallen. Aber auch da ist die Voraussetzung, daß die Meinung des einzelnen Kirchenvaters als solche klargestellt ist. Man hat wohl allzu rasch Kanonliste = Kanonliste gesetzt und es ist doch die Frage, was jeweils gemeint ist. Die in vieler Hinsicht so verdienstliche Zusammenstellung von SWETE (Intr. S. 201ff.) hat dadurch zu manchen Mißverständnissen Anlaß gegeben, daß der Zusammenhang nicht erkennbar wird, in dem die Listen auftreten. Das ist aber doch oft genug bedeutungsvoll, wie sich zeigt, wenn nun der hebräische Teil der Epiphaniusliste untersucht wird. Denn diese Liste hat hinsichtlich der hebräischen Namen zwei Parallelen in der Liste des Origenes, die Euseb h. e. VI, 25 überliefert, und in der des Hieronymus im Prol. gal. Aber auch die beiden anderen Listen des Epiphanius, im pan. 8, 6, 1 ff. und in de mens. 4, gehören in diesen Zusammenhang, insofern alle fünf Listen den Bestand des hebräischen Kanons aufzählen wollen. Das unterscheidet diese Listen von den anderen bei den KVV überlieferten, die die für die Kirche normativen Bücher aufzählen wollen. Es zeigt sich, daß alle fünf Listen in der Tat dem masoretischen Kanon entsprechen, mit einer gleich zu behandelnden Ausnahme. Wenn bei Origenes das Dodekapropheton fehlt, so wird das mit Recht als Versehen angesehen. Für Esra ergibt sich wohl mit Sicherheit, daß Esra α und β = Esra und Nehemia sind. Es ist kaum anzunehmen, daß einer dieser KVV den 3. Esra als Bestand des hebräischen Kanon bezeichnet haben sollte und ihn mit Esra-Nehemia zusammen als ein Buch bezeichnet hätte. Je genauer aber die Listen dem tatsächlichen Bestand entsprechen, um so auffällender ist, daß Origenes und Epiphanius beide dem Jeremiabuch außer den Thren. entweder seinen Brief (Origenes) oder seine und des Baruch Briefe zuschreiben. Diese Angabe ist um so auffälliger, als beide wissen, daß es Bücher gibt, die nicht eigentlich zum Kanon gehören, sondern umstritten sind. Origenes nennt die Makkabäer, Epiphanius Weisheit und Sirach. Wo sie also beide die umstrittenen Bücher besonders stellen, ist es beachtenswert, daß beide den Brief Jeremias, Epiphanius auch den Baruch als Bestandteil des jüdischen Jeremiabuches nennen. Das ist um so auffälliger, als auch kirchliche Kanonlisten, die sonst die »Apokryphen« absondern, ja z. T. Esther unter diese Apokryphen rechnen, Brief und Baruch ausdrücklich als Bestandteil des Kanons ansehen (Cyrill und Kanon 60 von Laodicea; Athanasius (Pseud. Athan. ?); Nicephorus)¹⁰. Beide Möglichkeiten sind zu er-

¹⁰ Eine Unsicherheit hinsichtlich des Baruch verrät sich im Dialog d. Tim. und Aquila, wo der Christ Timoth. ein Zitat aus Baruch 3 bringt, als Wort Jeremias, der Jude Aquila aber bemerkt: α επισ προτερον, ουκ εστι ταυτα γεγραμμενα εν τω Ιερεμιας. Timotheus antwortet: εν τη επιστολη Βαρουχ εστιν. Aquila: Ουτως εστιν. Tim.: Αλλ' η επιστολη και οι Θρηνοι Ιερεμιου και η προφητεια αυτου μια βιβλος αν-

wägen: entweder haben sich Origenes und Epiphanius von der kirchlichen Praxis irreführen lassen und angenommen, alles was in der griechischen Bibel unter dem Namen Jeremia zusammengefaßt sei, sei auch im hebräischen Kanon vorhanden. Das wäre bei Epiphanius hinsichtlich des Baruch vielleicht denkbar, bei Origenes hinsichtlich des Briefes Jeremias aber nicht ohne weiteres wahrscheinlich. Oder aber der Brief und Baruch waren doch auch im hebräischen Kanon vorhanden. Ob man das auf Grund der Autorität des Origenes nicht wenigstens für den Brief stärker ins Auge fassen sollte? Denn sonst benützen Origenes Hieronymus und Epiphanius genau den masoretischen Bestand.

Das ist um so bedeutsamer, wenn es die Angaben über die Ordnung des hebräischen Kanons zu prüfen gilt. Allerdings wurde oben schon festgestellt, daß Epiphanius und Origenes sich nicht ohne weiteres an die Gliederung des hebräischen Kanons halten wollen, sondern vielmehr die Ordnung des griechischen Kanons einhalten. Anders als Hieronymus, der ja auch die hebräische Reihenfolge wiedergeben will.

Aber gerade die Angaben des Hieronymus sind daher um so wichtiger. Er folgt der masoretischen Einteilung: Gesetz, Propheten und Schriften, bemerkt aber bei den acht Propheten, zum Richterbuch: *Deinde subtexunt Sophtim, i. e. iudicum librum et in eundem compingunt Ruth, quia in diebus iudicum facta narratur historia*. Er behauptet also, daß die Juden das Buch Ruth zum Richterbuch ziehen. Analoges muß für die Thr. erschlossen werden. Allerdings sagt er nicht ausdrücklich, daß die Juden die Thr. zu Jeremia rechnen. Aber wenn er die Liste mit dem Satz abschließt: *Quamquam nonnulli Ruth et Cinot inter Hagiographa scriptitent et libros hos in suo putent numero supputandos ac per hoc esse priscæ legis libros vigintiquatuor*, so heißt das doch, daß er zwei verschiedene jüdische Ordnungen kennt; eine, die der talmudischen aus B. B. 14b entspricht: 24 Bücher, Ruth und Thr. unter den Hagiographen, und eine andere, die 22 Bücher zählt und Ruth und Thr. bei den Propheten einordnet. Und diese zweite scheint er als die überwiegende anzusehen, während die erste nur von *nonnulli* vertreten wird. Es muß also zu seiner Zeit noch Rabbinen gegeben haben, die die Schriften anders ordneten, als der Talmud nach B. B. 14b.

Wenn man aber annehmen wollte, daß Hieronymus hier vom kirchlichen Gebrauch irregeleitet sei, so widerspricht hier die gleichlautende Angabe des Origenes: Κριται, 'Ρουθ, παρ' αὐτοῖς ἐν ἐνί αγορεύεται. Tim. scheint damit die Angelegenheit für erledigt anzusehen; jedenfalls bringt er noch häufiger Baruch-Zitate als Jeremiaworte, ohne daß der Jude noch einmal widerspricht (S. 96, 86), vgl. auch CONYBEARE S. 19f. mit Anm. 3; Baruch war von der Kirche anerkannt, nicht aber von den Juden (nicht mehr?).

und Ιερემιας συν Θρηνοῖς καὶ ἡ ἐπιστολὴ ἐν ἐνί. Daß bei Jeremias das παρ' αὐτοῖς fehlt, wird nichts ausmachen; der Sinn ist eindeutig aus dem Zusammenhang: Origenes will klarlegen, welche bei den Griechen unterschiedenen Schriften bei den Hebräern eine Einheit bilden, und dazu gehören neben Samuel, Könige, Chronik, Esra auch Richter, Ruth und Jeremia, Thr. Und hier tritt Epiphanius noch unterstützend dazu, denn auch nach ihm rechnen die Hebräer Thr. zu Jeremia hinzu; und wenn man die auch von ihm gegebene Zahl 22 bekommen will, muß man ebenfalls Richter und Ruth als ein Buch rechnen. Die beiden Listen aus de mens. nennen Thr. zwar nicht ausdrücklich, aber eben weil sie zu Jeremia gehören. Wenn alle drei Väter, die den hebräischen Kanon aufführen wollen, darunter zwei so gute Kenner wie Origenes und Hieronymus, Ruth zu Richter und Thr. zu Jeremia zählen, dann muß man wohl folgern, daß es zu ihrer Zeit noch verschiedene Ordnungen des hebräischen Kanons gab, daß also die talmudische Ordnung noch nicht allgemein im Judentum anerkannt war. Damit fällt aber eine wesentliche Stütze für AUDETS Argumentation, die davon ausgeht, daß die talmudische Ordnung sich seit dem 2. Jh. sofort allgemein durchgesetzt habe und daß jede andere Ordnung älter sein müsse. Es kann sein, daß die anderen Ordnungen älteren Ursprungs sind (das wäre noch zu untersuchen), aber das bedeutet nicht, daß sie mit dem Jahre 100 oder 200 verschwunden sind. Bis ins 4. Jh. hinein waren sie bei den Rabbinen noch gebräuchlich.

Im übrigen gibt Hieronymus bei den Hagiographen eine Ordnung, die von der talmudischen und der der späteren Handschriften etwas abweicht, aber wohl einer zu seiner Zeit üblichen Gepflogenheit entsprach, wobei der Abschluß: Chronik, Esra, Esther vielleicht zu beachten ist.

Origenes hält sich in der Reihenfolge wohl an die ihm geläufige der griechischen Bibeln, nur daß er Hiob und Esther ans Ende stellt und nicht zu den Weisheits- bzw. Geschichtsbüchern.

Mit alledem dürfte auch die von AUDET gezogene und von TORREY anerkannte Folgerung hinfallen, daß die hebräischen Namen aus der Urgemeinde überkommen sind. Epiphanius will die bei den Hebräern gebräuchlichen Namen geben; er kann Hebräisch, hat Beziehungen zu den Juden, warum soll er nicht die bei ihnen verwandten Namen kennen? Er zitiert sie auch entsprechend der uns auch sonst bekannten jüdischen Übung. Was unterscheidet, ist das vorgesetzte 7. Wenn dieses 7 sich (mit einer Ausnahme, den Sprüchen) vor den Titeln findet, die Personen bezeichnet, so scheint das wohlüberlegt zu sein. Sollte solcher Gebrauch bei den Juden, die doch aramäisch sprachen, unverständlich sein? Irgend ein Hinweis auf einen altchristlichen Gebrauch kann man darin nicht finden. Auch von hier scheinen mir AUDETS Hinweise unwahrscheinlich.

Diesen ausdrücklich als »hebräisch« = jüdisch bezeichneten Listen kann man auch die Liste im Dialog des Timotheus und Aquila zuordnen (ed. CONYBEARE S. 66). Sie scheint, wie der ganze Dialog, irgendwie von Epiphanius abhängig zu sein, oder auf eine gemeinsame Quelle zurückzugehen (C. S. XXVI). Aber um so bezeichnender sind einige Unterschiede. Der Dialog ordnet Jos., Richter und Ruth (!), I/II Chr, I/II Reg, III/IV Reg vor Hiob, Ps., Sprüche, Eccl. und Hohes Lied, die als ein Buch gezählt werden; er hat also I/II Chr vor Reg.; Hiob vor Psalmen wie Epiphanius. Aber auch diese abweichende Ordnung muß bestanden haben. Da die Liste die gemeinsame Grundlage für die Diskussion zwischen Christen und Juden bildet, ist die Voraussetzung, daß sie auch von den Juden anerkannt wird, wie es ja auch heißt: *Αὐταὶ οὖν εἰσὶν αἱ θεοπνεῦστοι βιβλὶοι καὶ παρὰ χριστιανοῖς καὶ παρ' ἑβραίοις*. Bei dieser Betonung ist es eigentümlich, daß das Hohe Lied mit Prediger als ein Buch gerechnet und dafür Judith als 22. kanonisches Buch zwischen Esra und Esther eingeschoben wird. Da andere Bücher, Tob., Weisheit, Sirach, als apokryph bezeichnet werden, ist diese Einordnung Judiths merkwürdig. Dem Juden wird kein Einspruch in den Mund gelegt, obwohl er später ein Zitat aus Baruch als nichtjeremianisch zurückweist. Der Autor des Dialogs weiß also um die strittigen Fragen; um so eigenartiger ist diese Anerkennung Judiths. Sollte es wirklich Juden gegeben haben, die Judith als kanonisch ansahen; oder liegt hier ein Irrtum des Autors vor? Dieses ist freilich schwer zu begreifen; denn sonst rangiert Judith in einer Linie mit Tob., Weisheit und Sirach, entweder als kanonisch oder apokryph. Aber diese Sonderstellung ist eigenartig.

Wenn also diese verschiedenen Angaben der KVV über den jüdischen, bzw. von Juden anerkannten Kanon verglichen werden, so zeigen sich noch in den ersten Jahrhunderten Unstimmigkeiten, sogar hinsichtlich des Umfangs. Wie es zu deuten ist, daß Origenes den Brief Jeremias und Dial. Tim. sogar Judith zum jüdischen Kanon rechnet, bleibt noch zu klären. Um so weniger kann es verwundern, wenn sowohl Aufbau des Kanons, wie die Namen der Bücher so verschieden dargestellt werden.

Was den Aufbau angeht, so lassen die Listen des Origenes, des Ms. 54 und Epiphanius wohl kaum sichere Schlüsse zu, da sie von dem Bestand des griechischen Kanons ausgehen, und nur die jeweils entsprechenden hebräischen Namen einfügen. Um so bezeichnender sind die Angaben des Hieronymus, als er jüdische Tradition wiedergeben will. Wie es scheint, kennt er die Gruppe der Megilloth noch nicht. Er gibt zunächst eine jüdische Tradition, die Ruth zu Richter, Threni zu Jeremia rechnet, Prediger und Hohes Lied an Prov. anfügt und den Kanon mit Esther schließen läßt. Er fügt dann hinzu, daß manche Ruth und Thr. unter die Hagiographen rechnen. Aber selbst dann ergibt sich die Gruppe der Megilloth noch nicht, da Esther am Ende stehen bleibt. Dazu kommt die Reihenfolge Chronik — Esra, die vom späteren masoretischen Bestand abweicht. Wenn das aber die Situation in der Zeit des Hieronymus ist, so geht daraus wohl hervor, daß selbst innerhalb des Judentums des 4. Jh.s noch keine Einhelligkeit über die Einordnung der einzelnen Schriften in die

Hauptgruppen des Kanons bestand, geschweige denn über die Ordnungen der Gruppen in sich, die ja auch niemals erreicht wurden (vgl. etwa die Übersicht über die jüdischen Mss. bei SWETE, Introd. S. 200). Es ist wohl überhaupt zweifelhaft, wann die Einteilung in Gruppen vorgenommen und wie sie verstanden wurde. P. KAHLE hat (*Studia Patristica* Vol. I, 336f.) mit Recht darauf hingewiesen, daß der Prolog des Enkels des Jesus Sirach, der zuerst die Dreiteilung im Gesetz, Propheten und Schriften erwähnt, in Alexandrien entstanden sei. Unsicher bleibt, wie diese Einteilung überhaupt vorgenommen wurde, erst recht, wann sie nach Palästina kam und dort eine feste Form annahm. Wenn die christlichen Kanonlisten so mannigfache Formen der Reihenfolge aufweisen, so hat das seinen Grund sicher auch darin, daß eine feste jüdische Tradition noch auf lange hin nicht bestand.

So scheint es mir auch nicht möglich, bestimmte Angaben über das Alter der Liste des Epiphanius zu machen. Epiphanius selbst hat wohl noch eine bessere Form der hebräischen Namen gehabt, wie man eigentlich annehmen müßte; diese sind dann in der handschriftlichen Überlieferung verderbt, und so wahrscheinlich in den Cod. 54 übernommen. Wie alt aber die von Epiphanius gebrachte Liste ist, läßt sich nicht sagen; sie kann ebenso gut aus seiner Zeit stammen, wie sie auch älter sein kann; beweisen läßt sich dieses aber nicht.

Was die Namen der Bücher angeht, so sind sie für die Kanongeschichte weniger bedeutsam, wenn nun doch feststeht, daß alle Listen, die die jüdischen Namen aufführen, grundsätzlich jüdische Tradition enthalten. Das gilt aber für Origenes und Hieronymus nicht nur, sondern auch für Epiphanius und Ms. 54. So ist in diesem Zusammenhang unwesentlich, daß auch die Bücher bei den Juden zum Teil verschieden bezeichnet werden. Eigentümlich ist bei Origenes Ἀμμεσφεκωδεῖν für Numeri (= מִסְכָּאֵי נֹחַדִּי), Οὐ ἀμμελχ δαυιδ für Könige, bei Hieronymus: David für Psalmen. Aber sonst sind die Namen, abgesehen von Varianten der Aussprache, die gleichen, wie sie uns aus der jüdischen Tradition bekannt sind, einschließlich der aramäischen Namensformen: Δαβρηιαμειν und Θαραισαρ.

Als Ergebnis der vorhergehenden Untersuchungen ist festzustellen:

1. Die weitgehenden Folgerungen, die AUDET und TORREY aus der Liste im Ms. 54 und ihrem angeblich aramäischen Charakter gezogen haben, sind nicht zu halten.

2. Die Liste tritt, mit der Liste bei Epiphanius (ihrer Vorlage?) zusammen, neben die analogen Listen bei Origenes und Hieronymus, die alle die jüdischen Namen für die in der Kirche kanonischen Schriften aufzählen wollen.

3. Der jüdische Kanon war bis in das 3. und 4. Jh. hinein noch nicht völlig eindeutig abgegrenzt; die rabbinischen Entscheidungen des 1. Jh.s sind also nicht sofort überall durchgedrungen. Noch weniger gilt das von der Anordnung der Schriften in den verschiedenen Gruppen, die im 4. Jh. noch kontrovers war.

4. Um so weniger kann es verwundern, wenn die christliche Kirche ihrerseits zu einer Abgrenzung des Kanons zu kommen versuchte und wenn dabei mancherlei Unsicherheit sich zeigte, so daß bis in die handschriftliche Überlieferung hinein der Unterschied von kanonisch und nichtkanonisch nicht immer klar erkennbar wurde. An diesem Punkte bleibt noch manches offen (3. Esra; Ps. Sal.; Makk.; Gebet Manasses u. a.).

Origenes, nach Euseb, KG

τὸν μὲν γε πρῶτον ἐξηγούμενος Ψαλμόν, ἔκθεσιν πεποιήται τοῦ τῶν ἱερῶν γραφῶν τῆς παλαιᾶς διαθήκης καταλόγου, ὧδὲ πως γράφων κατὰ λέξιν

οὐκ ἄγνοητέον δ' εἶναι τὰς ἐνδιαθήκους βίβλους, ὡς Ἑβραῖοι παραδιδόασιν, δύο καὶ εἴκοσι, ὅσος ἀριθμὸς τῶν παρ' αὐτοῖς στοιχείων ἐστίν. εἶτα μετὰ τινα ἐπιφέρει λέγων

εἰσὶν δὲ αἱ εἴκοσι δύο βίβλοι καθ' Ἑβραίους αἶδε· ἡ παρ' ἡμῖν Γένεσις ἐπιγεγραμμένη, παρὰ δ' Ἑβραίοις ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τῆς βίβλου Βρησιθ, ὅπερ ἐστὶν ἐν ἀρχῇ· Ἐξοδος, Ουελλεσμων, ὅπερ ἐστὶν ταῦτα τὰ ὀνόματα· Λευιτικόν, Οὐϊκρα, καὶ ἐκάλεσεν· Αριθμοί, Αμμεσφεκωδεϊμ· Δευτερονόμιον, Ελληαδδεβαρειμ, οὗτοι οἱ λόγοι· Ἰησοῦς υἱὸς Ναυῆ, Ιωσουεβεννουν· Κριταί, Ῥούθ, παρ' αὐτοῖς ἐν ἐνί, Σωφτειμ· Βασιλειῶν α' β', παρ' αὐτοῖς ἐν, Σαμουηλ, ὁ θεόκλητος· Βασιλειῶν γ' δ' ἐν ἐνί, Ουαμμελχδαιιδ, ὅπερ ἐστὶν βασιλεία Δαυίδ· Παραλειπομένων α' β' ἐν ἐνί, Δαβρηῖαμειν, ὅπερ ἐστὶν λόγοι ἡμερῶν· Ἐζρας α' β' ἐν ἐνί, Εζρα, ὃ ἐστὶν βοηθός· βίβλος Ψαλμῶν, Σφαρθελλειμ· Σολομώνος παροιμίαι, Μελωθ· Ἐκκλησιαστής, Κωελθ· Ἄισμα ἁσμάτων (οὐ γάρ, ὡς ὑπολαμβάνουσιν τινες, Ἄισματα ἁσμάτων), Σιρασσιρειμ· Ἡσαΐας, Ιεσσια· Ἱερεμίας σὺν Θρήνοις καὶ τῇ Ἐπιστολῇ ἐν ἐνί, Ιερεμια· Δανιήλ, Δανιηλ· Ἱεζεκιήλ, Ιεζεκιηλ· Ἰώβ, Ιωβ· Ἐσθήρ, Εσθηρ. ἔξω δὲ τούτων ἐστὶ τὰ Μακκαβαϊκά, ἅπερ ἐπιγέγραπται Σαρβηθσαβαναιελ.

Epiphanius, Panarion

Ἐσχον δὲ οὗτοι οἱ Ιουδαῖοι ἄχρι τῆς ἀπὸ Βαβυλῶνος τῆς αἰχμαλωσίας ἐπανόδου βίβλους τε καὶ προφῆτας τούτους καὶ προφητῶν βίβλους ταύτας· πρῶτην μὲν Γένεσιν δευτέραν Ἐξοδον τρίτην Λευιτικόν τετάρτην Ἀριθμούς πέμπτην Δευτερονόμιον ἕκτη βίβλος Ἰησοῦ τοῦ Ναυῆ ἑβδόμη τῶν Κριτῶν ὀγδόη τῆς Ῥούθ ἐνάτη τοῦ Ἰώβ δεκάτη τὸ Ψαλτήριον

ἐνδεκάτῃ Παροιμίαι Σολομώντος δωδεκάτῃ Ἐκκλησιαστής τρισκαιδεκάτῃ τὸ ὄσμη τῶν ὀσμάτων τεσσαρεσκαιδεκάτῃ Βασιλειῶν πρώτη πεντεκαιδεκάτῃ Βασιλειῶν δευτέρα ἑκαταδεκάτῃ Βασιλειῶν τρίτῃ ἑπτακαιδεκάτῃ Βασιλειῶν τετάρτῃ ὀκτωκαιδεκάτῃ Παραλειπομένων πρώτη ἑνεακαιδεκάτῃ Παραλειπομένων δευτέρα εἰκοστή τὸ Δωδεκαπρόφητον εἰκοστή πρώτη Ἡσαΐας ὁ προφήτης εἰκοστή δευτέρα Ἱερემίας ὁ προφήτης μετὰ τῶν Θρήνων καὶ ἐπιστολῶν αὐτοῦ τε καὶ <τοῦ> Βαροὺχ εἰκοστή τρίτῃ Ἰεζεκιήλ ὁ προφήτης εἰκοστή τετάρτῃ Δανιήλ ὁ προφήτης εἰκοστή πέμπτῃ Ἔσδρας α̅, εἰκοστή ἕκτῃ Ἔσδρας β̅, εἰκοστή ἑβδόμῃ Ἑσθήρ. αὗται εἰσιν αἱ εἴκοσι ἑπτὰ βίβλοι ἐκ θεοῦ δοθεῖσαι τοῖς Ἰουδαίοις· εἴκοσι δύο δὲ εἰσιν ὡς τὰ παρ' αὐτοῖς στοιχεῖα τῶν Ἑβραϊκῶν γραμμάτων ἀριθμοῦμεν διὰ τὸ διπλοῦσθαι δέκα βίβλους εἰς πέντε λογιζόμενας. περὶ τούτου δὲ ἄλλη που σαφῶς εἰρήκαμεν. εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλαι δύο βίβλοι παρ' αὐτοῖς ἐν ἀμφιλέκτῳ, ἡ Σοφία τοῦ Σιράχ καὶ ἡ τοῦ Σολομώντος, χωρὶς ἄλλων τινῶν βιβλίων ἑναποκρύφων.

Epiphanius, de mens. IV

Εἴκοσι γὰρ καὶ δύο ἔχουσι στοιχείων νοήματα, πέντε δὲ εἰσιν ἕξ αὐτῶν διπλοῦμεναι. τὸ γὰρ καὶ ἔστι διπλοῦν, καὶ τὸ μὲν καὶ τὸ νοῦν καὶ τὸ φῖ καὶ τὸ ζάδε. διὸ καὶ αἱ βίβλοι κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον εἴκοσι δύο μὲν ἀριθμοῦνται, εἴκοσι ἑπτὰ δὲ εὐρίσκονται, διὰ τὸ πέντε ἕξ αὐτῶν διπλοῦσθαι. συνάπτεται γὰρ ἡ Ῥούθ τοῖς Κριταῖς, καὶ ἀριθμεῖται παρ' Ἑβραίοις μία βίβλος. συνάπτεται ἡ πρώτη τῶν Παραλειπομένων τῇ δευτέρᾳ, καὶ λέγεται μία βίβλος. συνάπτεται ἡ πρώτη τῶν Βασιλειῶν τῇ δευτέρᾳ, καὶ λέγεται μία βίβλος. συνάπτεται ἡ τρίτῃ τῇ τετάρτῃ, καὶ λέγεται μία βίβλος. οὕτως οὖν σύγκεινται αἱ βίβλοι ἐν πεντατεύχοις τέτταρσι, καὶ μένουσιν ἄλλαι δύο ὑστεροῦσαι, ὡς εἶναι τὰς ἐνδιαθέτους βίβλους οὕτως, πέντε μὲν νομικὰς, Γένεσιν, Ἔξοδον, Λευιτικόν, Ἀριθμούς, Δευτερονόμιον· αὕτη ἡ πεντάτευχος καὶ ἡ νομοθεσία. πέντε γὰρ στιχήρεις, ἡ τοῦ Ἰωβ βίβλος, εἶτα τὸ Ψαλτήριον, Παροιμία Σολομώντος, Ἐκκλησιαστής, Ἄισμα ὀσμάτων. εἶτα ἄλλη πεντάτευχος τὰ καλούμενα Γραφεῖα, παρὰ τισι δὲ Ἀγιόγραφα λεγόμενα, ἅτινά ἐστιν οὕτως. Ἰησοῦ τοῦ Ναυῆ βίβλος, Κριτῶν μετὰ τῆς Ῥούθ, Παραλειπομένων πρώτη μετὰ τῆς δευτέρας, Βασιλειῶν πρώτη μετὰ τῆς δευτέρας, Βασιλειῶν τρίτῃ μετὰ τῆς τετάρτης. αὕτη τρίτῃ πεντάτευχος. ἄλλη πεντάτευχος, τὸ δωδεκαπρόφητον, Ἡσαΐας, Ἱερემίας, Ἰεζεκιήλ, Δανιήλ. καὶ αὕτη ἡ προφητικὴ πεντάτευχος. ἔμειναν δὲ ἄλλαι δύο, αἰτινὲς εἰσι τοῦ Ἔσδρα, μία καὶ αὕτη λογιζομένη, καὶ ἄλλη βίβλος ἡ τῆς Ἑσθήρ καλεῖται. ἐπληρώθησαν οὖν αἱ εἴκοσι δύο βίβλοι κατὰ τὸν ἀριθμὸν τῶν εἴκοσι δύο στοιχείων παρ' Ἑβραίοις. αἱ γὰρ στιχήρεις δύο βίβλοι, ἡ τε τοῦ Σολομώντος, ἡ Πανάρετος λεγομένη, καὶ ἡ τοῦ Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ Σειράχ, ἐκγόνου δὲ τοῦ Ἰησοῦ, τοῦ καὶ τὴν σοφίαν Ἑβραϊστὶ γράψαντος, ἦν ὁ ἐκγονος αὐτοῦ Ἰησοῦς ἐρμηνεύσας Ἑλληνιστὶ ἔγραψε. καὶ αὗται

χρήσιμοι μὲν εἰσι καὶ ὠφέλιμοι, ἀλλ' εἰς ἀριθμὸν ῥητῶν οὐκ ἀναφέρονται. διὸ οὐδὲ ἐν τῷ ἁρῶν ἀνετέθησαν, τουτέστιν ἐν τῇ τῆς διαθήκης κιβωτῷ.

Epiphanius, de mens. XXII—XXIII (im Auszug)

διὸ καὶ εἴκοσι δύο εἰσὶ τὰ παρὰ τοῖς Ἑβραίοις γράμματα, καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ τὰς βίβλους αὐτῶν κβ' ἡρίθμησαν εἴκοσι ἑπτὰ οὐσας· ἀλλ' ἐπειδὴ διπλοῦνται πέντε παρ' αὐτοῖς στοιχεῖα, εἴκοσι ἑπτὰ καὶ αὐτὰ ὄντα καὶ εἰς κβ' ἀποτελοῦνται, τούτου χάριν καὶ τὰς βίβλους κζ' οὐσας κβ' πεποιήκασιν.

Ἦν πρώτη Βρησιθ, ἡ καλεῖται Γένεσις κόσμου. ἔλσιμῶθ, ἡ Ἔξοδος τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐξ Αἰγύπτου. οὐδωῖεκρά, ἡ ἔρμηνεύεται Λευιτικόν. ἰουδδαβήρ, ἡ ἐστὶν Ἀριθμῶν. ἔλλεδεβαρεῖμ, τὸ Δευτερονόμιον. διησοῦ, ἡ τοῦ Ἰησοῦ τοῦ Ναυῆ. διῶβ, ἡ τοῦ Ἰώβ. διασωφτεῖμ, ἡ τῶν Κριτῶν. διαροῦθ, ἡ τῆς Ῥούθ. σφερτελεῖμ, τὸ ψαλτήριον. δεβριῖαμεῖμ, ἡ πρώτη τῶν Παραλειπομένων. δεβριῖαμεῖμ, Παραλειπομένων δευτέρα. δεμουέλ, Βασιλειῶν πρώτη. δαδουδεμουήλ, Βασιλειῶν δευτέρα. δμαλαχεῖ, Βασιλειῶν τρίτη. δμαλαχεῖ, Βασιλειῶν τετάρτη. δμεαλῶθ, ἡ Παροιμιῶν. δεκωέλεθ, ὁ Ἐκκλησιαστής. σιρασσεῖμ, τὸ ἄσμα τῶν ἁσμάτων. δαθαριασαρά, τὸ Δωδεκαπρόφητον. Δησαῖου, τοῦ προφήτου Ἡσαίου. διερεμίου, ἡ τοῦ Ἰερεμίου. διεζεκιήλ, ἡ τοῦ Ἰεζεκιήλ. δδανιήλ, ἡ τοῦ Δανιήλ. δδέσδρα, ἡ τοῦ Ἑσδρα πρώτη. δδέσδρα, ἡ τοῦ Ἑσδρα δευτέρα. δεσθήρ, ἡ τῆς Ἑσθήρ. αὗται δὲ αἱ εἴκοσι ἑπτὰ βίβλοι κβ' ἀριθμοῦνται κατὰ τὸν ἀριθμὸν τῶν στοιχείων, ἐπειδήπερ καὶ πέντε στοιχεῖα διπλοῦνται, καθὼς ἄνω προείπομεν. ἔστι δὲ καὶ ἄλλη μικρὰ βίβλος, ἡ καλεῖται Κινῶθ, ἣτις ἔρμηνεύεται θρῆνος Ἰερεμίου. αὕτη δὲ τῷ Ἰερεμίᾳ συναπτεται, ἣτις ἐστὶ περισσὴ τοῦ ἀριθμοῦ καὶ τῷ Ἰερεμίᾳ συναπτομένη.

Kodex 54 nach AUDET

∴ ὀνόματα τῶν βιβλίων παρ' ἑβραίοις ∴

1. βρισίθ· γένεσις.
2. ἔλσιμῶθ· ἔξοδος.
3. ὀδοικρά· λευιτικόν.
4. διησοῦ· Ἰησοῦ υἱοῦ ναυῆ.
5. ἔλλεδεββαρί· δευτερονόμιον.
6. οὐιδαβίρ· ἀριθμοί.
7. δαροῦθ· τῆς Ῥούθ.
8. διῶβ· τοῦ Ἰώβ.
9. δάσοφτιμ· τῶν κριτῶν.
10. σφερτελίμ· ψαλτήριον.
11. διεμουήλ· βασιλειῶν α'.
12. διαδουδεμουήλ· βασιλειῶν β'.
13. δμαλαχήμ· βασιλειῶν γ'.
14. ἄμαλαχήμ· βασιλειῶν δ'.
15. δεβριῖαμίν· παραλειπομένων α'.
16. δεριιαμίν· παραλειπομένων β'.
17. δμαλεῶθ· παροιμιῶν.
18. δακωέλεθ· ἐκκλησιαστής.
19. σιρά σιρίμ· ἄσμα ἁσμάτων.
20. διερέμ· Ἰερεμίας.
21. δαθαῤῥσιαῤ· δωδεκαπρόφητον.
22. δησαῖου· ἡσαίου.
23. διεζεκιήλ· Ἰεζεκιήλ.
24. δαδανιήλ· δανιήλ.
25. δέσδρα· ἔσδρα α'.
26. δαδέσδρα· ἔσδρα β'.
27. δεσθήρ· ἔσθήρ.

Hieronymus, Prologus galeatus (im Auszug)

Viginti et duas esse litteras apud Hebreos, Syrorum quoque et Chaldeorum lingua testatur, quae hebraeae magna ex parte confinis est; nam et ipsi viginti duo elementa habent eodem sono, sed diversis caracteribus. . . . Porro quinque litterae duplices apud eos sunt: chaph, mem, nun, phe, sade; aliter enim per has scribunt principia medietatesque verborum, aliter fines. Unde et quinque a plerisque libri duplices aestimantur: Samuhel, Malachim, Dabreiamin, Ezras, Hieremias cum Cinoth, id est Lamentationibus suis. Quomodo igitur viginti duo elementa sunt, per quae scribimus hebraice omne quod loquimur, et eorum initiis vox humana comprehenditur, ita viginti duo volumina supputantur, quibus quasi litteris et exordiis, in Dei doctrina, tenera adhuc et lactans viri iusti eruditur infantia. Primus apud eos liber vocatur Bresith, quem nos Genesim dicimus; secundus Hellesmoth, qui Exodus appellatur; tertius Vaiecria, id est Leviticus; quartus Vaiedabber, quem Numeros vocamus; quintus Addabarim, qui Deuteronomium praenotatur. Hii sunt quinque libri Mosi, quos proprie Thorath, id est Legem appellant. Secundum Prophetarum ordinem faciunt, et incipiunt ab Iesu filio Nave, qui apud eos Iosue Bennun dicitur. Deinde subtexunt Sopthim, id est Iudicum librum; et in eundem conpingunt Ruth, quia in diebus iudicum facta narratur historia. Tertius sequitur Samuhel, quem nos Regnorum primum et secundum dicimus. Quartus Malachim, id est Regum, qui tertio et quarto Regnorum volumine continetur; meliusque multo est Malachim, id est Regum, quam Malachoth, id est Regnorum dicere, non enim multarum gentium regna describit, sed unius israhelitici populi qui tribubus duodecim continetur. Quintus est Esaias, sextus Hieremias, septimus Hiezecihel, octavus liber duodecim Prophetarum, qui apud illos vocatur Thareasra. Tertius ordo ἀγιόγραφα possidet, et primus liber incipit ab Iob, secundus a David, quem quinque incisionibus et uno Psalmorum volumine comprehendunt; tertius est Salomon, tres libros habens: Proverbia, quae illi Parabolas, id est Masaloth appellant, et Ecclesiasten, id est Accoeleth, et Canticum canticorum, quem titulo Sirassirim praenotant; sextus est Danihel, septimus Dabreiamin, id est Verba dierum, quod significantius χρονικόν totius divinae historiae possumus appellare, qui liber apud nos Paralipomenon primum et secundus scribitur; octavus Ezras, qui et ipse similiter apud Graecos et Latinos in duos libros divisus est, nonus Hester. Atque ita fiunt pariter veteris legis libri viginti duo, id est Mosi quinque, Prophetarum octo, Agiograforum novem. Quamquam nonnulli Ruth et Cinoth inter Agiografa scriptitent, et libros hos in suo putent numero supputandos, ac per hoc esse priscae legis libros viginti quattuor, quos sub numero viginti quattuor seniorum Apocalypsis Iohannis inducit adorantes Agnum et coronas suas prostratis vultibus offerentes, stantibus coram quattuor animalibus oculatis retro et ante, id est et in praeteritum et in futurum, et indefessa voce clamantibus: Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus omnipotens, qui erat et qui est et qui futurus est.

Hic prologus scripturarum quasi galeatum principium omnibus libris, quos de hebreo vertimus in latinum, convenire potest, ut scire valeamus, quidquid extra hos est, inter Apocrypha seponendum. Igitur Sapientia, quae vulgo Salomonis inscribitur, et Iesu filii Sirach liber et Iudith et Tobias et Pastor non sunt in canone. Macchabeorum primum librum hebraicum repperi, secundus graecus est, quod et ex ipsa φράσιν probari potest.

Dialogus Timothei et Aquilae

ὁ Ἰουδαῖος εἶπε· ποῖαι δὲ καὶ προῖαι εἰσι βίβλοι, ἀφ' ὧν τὸν διάλογον βούλεσαι ποιήσασθαι πρὸς με;

ὁ χριστιανὸς εἶπε· ἐπειδὴ εἰσὶν τινὰ καὶ ἄλλα ἀπόκρυφα βιβλία, διὰ τοῦτό σε ὑπέμνησα· τὰ γὰρ ἐν τῇ διαθήκῃ τοῦ θεοῦ ὄντα· ἅτινα καὶ οἱ ἑβραῖοι ἐρμηνευταὶ ἐρμήνευσαν, καὶ ἀκύλας καὶ σύμμαχος, καὶ θεοδοτίων· εὐρέθησαν δὲ καὶ ἄλλαι δύο κεκρυμμέναι ἐν πίσι· μία μὲν ἐν ἱεριχῶ· μία δὲ ἐν νικοπόλει· αὕτη ἔστιν ἐμμαούς. τίνες δὲ ἐρμήνευσαν οὐκ οἶδαμεν· ἐν γὰρ ταῖς ἡμέραις τῆς ἐρημώσεως τῆς Ἰουδαίας τῆς γενομένης ἐπὶ οὐσспаσιανοῦ εὐρέθησαν. αὗται οὖν εἰσὶν αἱ θεόπνευστοι βίβλοι, καὶ παρὰ χριστιανοῖς καὶ παρ' ἑβραίοις, πρώτη βίβλος ἡ τῆς γενέσεως, Β ἕξοδος, Γ τὸ Λευϊτικόν· Δ οἱ ἀριθμοί· αὗται εἰσὶν αἱ διὰ στόματος θεοῦ ὑπαγορευθεῖσαι καὶ ἐν χειρὶ μωϋσέως γραφεῖσαι· Ε δὲ βίβλος ἐστὶ τὸ δευτερονόμιον, οὐ διὰ στόματος θεοῦ ὑπαγορευθέντα· διὸ οὔτε ἐτέθη ἐν τῷ ἁρῶνα, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ κιβωτῷ τῆς διαθήκης· αὕτη ἐστὶν ἡ μωσαικὴ πεντάτευχος, Β βίβλος ἐστίν, ζ ὁ τοῦ ναυῆ, Ζ οἱ κριταὶ μετὰ τῆς ῥούθ· Η βίβλος ἐστὶν τὰ παραλειπόμενα ᾱ καὶ β· Θ βίβλος ἐστὶν τῶν βασιλειῶν ᾱ καὶ β. Ι βίβλος ἐστὶν γ καὶ δ τῶν βασιλειῶν· ΙΑ ἰώβ· ΙΒ τὸ ψαλτέριον τοῦ δαδ· ΙΓ αἱ παροιμίαι σολομώντος· ΙΔ ὁ ἐκκλησιαστής· σὺν τοῖς ἄσμασιν. ΙΕ τὸ δωδεκαπρόφητον, ἡσαΐας, ἰερεμίας· καὶ πάλιν ἰεζεκιήλ· εἴτα δανιήλ, καὶ πάλιν ἔσδρας, Κ· ΚΑ δὲ βίβλος ἐστίν, ἰουδίθ· ΚΒ ἡ ἔσθήρ, τὸν γὰρ τοβίαν καὶ τὴν σοφίαν σολομώντος, καὶ τὴν σοφίαν ιυ υυ σιράχ, εἰς τὰ ἀπόκρυφα παρέδωκαν ἡμῖν, οἱ ὧβ ἑρμηνευταί. αὗται αἱ κβ βίβλοι εἰσὶν αἱ θεόπνευστοι καὶ ἐνδιάθετοι· κς μὲν οὔσαι, κβ δὲ ἀριθμούμεναι, διὰ τὸ. . ἐξ αὐτῶν διπλοῦσθαι· καὶ κατὰ τὰ στοιχεῖα τῆς ἑβραίων ἀλφαβήτου, τὰ δὲ λοιπὰ πάντα τῶν ἀποκρύφων εἰσὶν.

(Abgeschlossen am 4. 7. 1958)

Spuren altorientalischer Einflüsse im rabbinischen Schrifttum

Der rebellische Mond

Von B. Murmelstein in Rom

(Rom, Via Seb. Grandis 5)

»Da machte Gott die beiden großen Leuchten, die große Leuchte, damit sie bei Tag die Herrschaft führe, und die kleine Leuchte, damit sie bei Nacht die Herrschaft führe, dazu die Sterne« (Gen 1 16).

Der Umstand, daß in der ersten Vershälfte von den »beiden großen Leuchten« die Rede ist, während der Nachsatz eine »große« und eine »kleine« Leuchte kennt, hat seit jeher zu denken gegeben. Septuaginta und Vulgata fassen den Zusammenhang so auf, daß von den zwei »großen« Leuchten die eine weniger groß war und daher als klein bezeichnet wird. Diese komparativische Deutung wird unter Berufung auf GESENIUS (Gramm. Par. 119 Abs. 1) auch von neuzeitlichen Kommentaren vertreten. Raschi hingegen meint: »Beide Himmelskörper waren ursprünglich gleich groß geschaffen worden, der Mond wurde aber nachträglich kleiner gemacht, da er gegen diesen Zustand der Gleichheit Einspruch erhob, mit der Begründung, daß 'zwei Könige sich nicht mit der gleichen Krone schmücken könnten'¹. Die beiden Vershälften wären demnach voneinander getrennt durch ein Ereignis, das an die Stelle der 'beiden Großen' eine 'große' und eine 'kleine' Leuchte treten ließ.«

Der von Raschi erwähnte Einspruch des Mondes geht auf eine in bḤul 60b im Namen des R. Simon b. Pazi² angeführte Überlieferung zu Gen 1 16 zurück:

»Es heißt: Da machte Gott die beiden großen Leuchten, dann aber heißt es: die große Leuchte und die kleine Leuchte. Der Mond wandte vor Gott ein: 'Zwei Könige können sich nicht mit der gleichen Krone schmücken.' Darauf sagte Gott: 'Werde du kleiner'«.

Als Entschädigung für diese Maßnahme sollte der Mond nicht nur bei Nacht herrschen, sondern auch bei Tag sichtbar bleiben bzw. unter Berufung auf Ps 104 19 für die Kalenderberechnung maßgebend sein. Der Mond blieb aber unversöhnt. Gott ordnete daher an (Num 28 15):

»Bringet meinewegen ein Sühneopfer dar, da ich den Mond kleiner gemacht habe.«

Daran schließt sich der auch bŠeb 9a angeführte Ausspruch des R. Simon b. Laqiš an:

»Warum heißt es beim Opfer des Neumondsfestes (Num 28 15) 'für Gott', während bei den sonstigen Festopfern eine derartige Bezeichnung nicht zu finden ist? Gott sagt: Das Neumondsoffer möge ein Sühnopfer sein für mich, da ich den Mond habe kleiner werden lassen.«

Die sonderbare Auffassung, daß eine göttliche Entscheidung durch die Darbringung eines Opfers gesühnt werden sollte, ist ganz gewiß auffallend³. In einer Glosse zu bŠeb 9a wird daher betont: Dies ist

¹ S. a. Tg Jonathan z. St.

² Jalqut Šime'oni z. St. und Isak Arama, in Aqedath Jišḥaq II, 57, kennen die Lesart R. Simon b. Azzai.

³ bḤul 60b ersetzt die »Sühne« mit dem abschwächenden Terminus »Erinnerung«. Sonstige Versuche in Jalqut 8: Sühne vor mir; Tossaf. bŠeb 9a, als Zitat

eines der Geheimnisse der Mystik, die nicht dem Wortsinne nach gedeutet werden dürfen. In gleicher Weise äußern sich Ibn Ezra und Bahja b. 'Ašer zu Num 28 15. BACK (MGWJ 29, 267) bezeichnet den talmudischen Satz als »von Fabulisten mit unvergleichlicher Indecenz Gott beigelegte Worte«. Dazu wäre folgendes zu bemerken: Nicht nur das Sühneopfer wegen der Verkleinerung des Mondes ist vom monotheistischen Standpunkt aus eine »Indecenz«. Schon die Tatsache an sich, daß die Ausmaße des Mondes erst nachträglich richtiggestellt werden mußten, ist mit der sonst vertretenen Ansicht von der Vollkommenheit der Schöpfung, alle Werke Gottes seien in ihrer endgültigen Größe zum Vorschein gekommen⁴, nicht zu vereinbaren. Es bleibt daher nur die Annahme übrig, daß der Bericht über die Empörung des Mondes gegen eine göttliche Entscheidung fremder Herkunft sein könnte.

Tatsächlich finden wir die Eifersucht zwischen den zwei Himmelskörpern in nichtjüdischen Quellen.

Im persischen *Ilahi-Namä* (ed. RITTER S. 135) antwortet der Mond auf die Frage, was er am liebsten hätte: Ich hätte am liebsten, daß die Sonne verfinstert würde und ewig hinter dem Vorhang bliebe. Immer soll ihr Antlitz hinter der Wolke sein, denn sie ist mir auch für das eigene Auge zu schade⁵. Wenn hier noch von einer übertriebenen, in Liebe wurzelnder Eifersucht die Rede sein könnte, so ist der rebellische Charakter des Mondes, der wegen mangelnder Gottesfurcht bestraft wird, in einer türkischen Sage klar zu ersehen:

An der Spitze eines Bergrückens lebte ein Alter (= Gott), der drei Söhne hatte, Sonne, Mond und Feuer. Um die Anhänglichkeit seiner Sprößlinge auf die Probe zu stellen, überbrachte er ihnen eines Tages, als Wanderer verkleidet, die Nachricht, daß ihr Vater im Sterben liege und seine Kinder noch ein letztes Mal um sich sehen möchte. Während die Sonne und das Feuer, in großer Erregung, an das Krankenbett ihres Erzeugers eilten, nahm der Mond die Kunde gleichgültig hin und erschien erst mit großer Verspätung im Vaterhause. Da sprach der Alte: »Die Sonne, da sie ihren großen Eifer bewiesen hat, soll alle Tage leuchten, den Menschen helfen und nicht nur ein nutzloser Stutzer sein. Der Mond soll sich hingegen nur im Dunkel der Nacht zeigen dürfen«⁶.

aus dem Arukh: Sühne für Israel. Raschi zu Num 28 15 hat hingegen wiederum Sühne für mich.

⁴ bRH 11a, Ḥul 60a u. sonst.

⁵ Vgl. RITTER, *Das Meer der Seele* S. 382, 423, 581.

⁶ H. T. KATANOW im IX. Bd. v. RADLOWS *Proben der Volksliteratur d. türk. Stämme* S. 187f.; SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee* Bd. IX, 534. — Mittelasiatische Hirtenvölker sprechen den Gegenspieler des guten Gottes mit den Worten an: Du reitest nur beim Lichte des Mondes. SCHMIDT XII, 502.

Es ergibt sich demnach, daß der Bericht über den Mond seine Entstehung keineswegs den exegetischen Schwierigkeiten in Gen 1 16 und Num 28 15 verdankt. Es handelt sich vielmehr um eine alte Sage, an die kein orthodoxes Maß angelegt werden darf. Es wird sich zeigen, daß auch jüdische Quellen klare Hinweise nach der gleichen Richtung hin enthalten.

Nach Midraš Konen⁷ wendet der Mond nach einer längeren Auseinandersetzung ein: Du hast Sonne und Mond geschaffen, die eine der beiden Leuchten muß größer sein als die andere. Gott antwortet: Es ist offenkundig deine Erwartung, daß ich dich größer, die Sonne hingegen kleiner mache. Da du so gegen die Sonne gesprochen hast, mußt du dich auf einen sechzigsten Teil ihrer Leuchtstärke verkleinern.

Pirqe R. Eliezer 6 kennt keinen einseitigen Einspruch des Mondes, sondern meint, daß zwischen Sonne und Mond, die ursprünglich gleich groß waren, ein Wettstreit entstanden sei, der von Gott in der Weise geschlichtet wurde, daß die Sonne größer, der Mond aber kleiner sein sollte. In Pirqe R. Eliezer 51 werden aber neue Elemente hinzugefügt: Der Mond war rebellisch und wollte sich nicht fügen (die Verkleinerung erfolgte daher unter dem Druck der göttlichen Allmacht), »deshalb bringt Israel ein Sühneopfer dar«.

Diese sonst nicht belegbare Darstellung räumt mit einer Schwierigkeit auf, auf die alte Erklärer und moderne Forscher gestoßen waren. Nicht die göttliche Entscheidung bedarf einer Sühne, sondern der Versuch des Mondes, dem Willen des Schöpfers zu trotzen.

Die Behauptung, daß der Mond sich widerspenstig zeigte und sich dem Willen des Allmächtigen nicht fügen wollte⁸, erinnert an den zu Gen 1 6-7 gehörenden Bericht über die Teilung der Gewässer. Die nach unten bestimmten Fluten versuchten der göttlichen Entscheidung zu trotzen und mußten erst durch einen göttlichen Schrei in ihre Bahn gewiesen werden⁹.

Besonders deutlich wird der Zusammenhang zwischen der Verkleinerung des Mondes und der Teilung der Gewässer in einem vom

⁷ EISENSTEIN, Ozar Midrashim 254b.

⁸ »Der Mond steifte seinen Nacken und weigerte sich, den Befehl seines Schöpfers auszuführen.«

⁹ Vgl. GnR 5, 4; Midraš Konen (EISENSTEIN 254a) und Ma'asse Berešith (EISENSTEIN 314). — Die Flut bleibt für alle Zeiten als Inbegriff des Bösen gebrandmarkt. »Die Frevler sind wie ein aufgewühltes Meer«, Jes 57 20; vgl. Jes 17 12 Jer 46 7f 47 2 u. 51 55; Ps 124 4. Im dritten Stück der in Qumran I gefundenen Dankpsalmen (Hs. Col 2 27, Sukenik, Megilloth genuzoth II, 35) heißt es von den Feinden Gottes: »Wie das Tosen vieler Wasser ist der Lärm ihres Halls.« Die Anhänger Kains sind wie »aufgepeitschte Meereswogen«, Judasbrief v. 13. — Der göttliche Schrei gegen die rebellischen Gewässer kommt schon Ps 104 7 vor.

Jalqut Re'ubeni zu Gen 1 16 angeführten Midraš: Der göttliche Schrei¹⁰ verursachte den Absturz des Mondes. Gleichzeitig fielen Funken zur Erde¹¹, aus denen dann die Sterne¹² entstanden. — Hier finden wir, ebenso wie bei der Teilung der Gewässer, den Widerstand gegen den Willen des Ewigen, den göttlichen Schrei als Waffe gegen den Aufrührer und schließlich den Sturz des Rebellen vom Himmel zur Erde. Dieser Parallelismus kann nicht zufällig sein, denn Mond und Urflut gehören zusammen.

Die verschiedenen Meereszeiten werden von den alten Semiten, Griechen und Römern, ebenso wie von der modernen Astronomie dem Einfluß des Mondes zugeschrieben¹³. Die alten Mythen verschiedener Völker nehmen jedenfalls diesen Zusammenhang als gegebene Tatsache an.

Nach den Australiern war ursprünglich das gesamte Wasser des Universums im Monde enthalten¹⁴. Die Mayagöttin Ixchel ist Göttin des Mondes, gleichzeitig aber auch Herrin der verderbenden Flut¹⁵. In Peru ist die Frau des Mondes mit der Meeresjungfrau identisch¹⁶. Australianische und südamerikanische Überlieferungen führen die Sintflut auf den unheilvollen Einfluß des Mondes zurück¹⁷. Dem entspricht, daß im Gilgameš-Epos Ut-Napiš-tim durch ein Zeichen im Monde von der bevorstehenden Sintflut erfährt¹⁸. So erklärt sich die Angleichung des aufrührerischen Mondes an die widerspenstige Flut als eine Folge mythologisch gegebener Zusammenhänge. Der Mond ist ein gottfeindliches Element und wird wegen seiner Bosheit bestraft. Die slavische Baruchapokalypse (93) berichtet, daß der Mond, als das erste Menschenpaar sich der Übertretung eines göttlichen Verbotes schuldig erwies, höhnisch auflachte und daher zusammengedrückt wurde. In der griechischen Version heißt es:

»Bei der Übertretung des ersten Adam hielt sich der Mond in der Nähe Samaels auf, als dieser die Schlange als Gewand anlegte¹⁹ ... und Gott ergrimmt gegen ihn und ließ ihn zusammenschrumpfen.«

¹⁰ *nzf* = *g'v*, s. Gen 37 10 und die Wiedergabe im Tg Onkelos. Vgl. Aboth R. Nathan XV und bSan 68a.

¹¹ Textlich fast gleichlautend mit Mid. Kohen, wo von den Gewässern die Rede ist.

¹² Sterne, die sich gegen Gott empören, Henoch 18 14ff., bMQ 16a. Im Judasbrief (v. 13) werden die Frevler mit »irrenden Sternen« verglichen. Im ungarischen Volksglauben werden die Sterne als gefallene Engel bezeichnet, Ethnol. Mittg. aus Ungarn II, 140.

¹³ Vgl. NIELSEN, Die altarab. Mondreligion S. 54.

¹⁴ ANAWANDER, Die Religionen der Menschheit S. 47.

¹⁵ MORLEY, The ancient Maya S. 230f.

¹⁶ NEUMANN, Die große Mutter S. 174.

¹⁷ RÜHLE in RGG² IV, 164.

¹⁸ NIELSEN S. 75.

¹⁹ Vgl. die schlangenumwundene Todesgöttin Hekate als Mondgöttin, NEUMANN S. 167.

Es wird versucht, den Zusammenhang zwischen Mond und Schlange mit der schlangenförmigen (drakonistischen) Form der Mondlaufbahn zu begründen²⁰. Die südamerikanischen Uitóto-Indianer sehen sogar in der gekrümmten Sichel des Neumondes eine Schlange²¹. Diese Deutungen sind, eben weil an Äußerlichkeiten gebunden, dazu verurteilt, an der Oberfläche zu bleiben. Wahr ist, daß der Mond, ebenso wie die zerstörenden Wellen der Urflut und gleich der wellenartig gekrümmten, gottfeindlichen Schlange, als seinem Wesen nach schlecht und als Quelle des Unheils angesehen wird²². Die Babylonier identifizierten den Unterweltsgott Nergal mit dem Monde²³. Ebenso kennen die Mandäer eine Verbindung des Mondes mit dem Totenengel²⁴, während bei den Griechen die Totengöttin Hekate mit dem Mond zusammenhängt²⁵. Südamerikanische Indianer und afrikanische Buschmänner behaupten, daß der Mond wegen seiner Schlechtigkeit den Tod auf die Erde brachte²⁶. In Mexiko wird die würgende Dämonin Hayauel als Mondgöttin bezeichnet²⁷. Der ungarische Volksglaube weiß zu berichten, daß der vom Himmel stürzende Luzifer sich am Mond festhalten konnte, wo er eine Stütze fand²⁸. Vielleicht ist so die Darstellung des Mondes mit der Schlange auf süd-arabischen Denkmälern²⁹ zu erklären. Zweifellos hängt aber mit dieser Auffassung der im Bibelkommentar des Recanati zu Lev 16 19 enthaltene Bericht zusammen, der die Mondflecken als Folge unerlaubter geschlechtlicher Beziehungen zur Schlange bezeichnet³⁰. Der Mond ist gegen seinen Schöpfer eingestellt, deshalb befindet er sich in der Nähe der Schlange, die mit dem Widersacher Gottes, dem Satan, identisch ist³¹.

²⁰ NIELSEN S. 107f.²¹ PREUSS, ARW XXIII, 9.²² Die negative Wertung des Mondes wirkt sich auch auf den Mann im Monde aus. Man sieht in ihm entweder einen Sünder schlechthin (RÜHLE, RGG IV 163) oder aber wird in diesem Zusammenhange der Name einer übel beleumundeten Persönlichkeit genannt: Kain (ROSCHER, Selene S. 181f., DÄHNHARDT I, 254f.), Judas Ischariot (SCHEFFLER, Franz. Volksdichtung u. Sage II, 233), s. a. DÄHNHARDT II, 70.²³ ZIMMERN, KAT⁴S. 412f.²⁴ BRAND, Mand. Rel. S. 126, Mand. Schriften S. 45.²⁵ ROSCHER, Selene S. 90; NEUMANN S. 167.²⁶ PREUSS S. 5; »Afrika« VII, 79²⁷ NEUMANN 283.²⁸ Ethnol. Mittg. aus Ungarn II, 140.²⁹ CHWOLSON, Ssabier I, 401; NIELSEN S. 107.³⁰ Der Bericht ist gewiß uralt, da er in ähnlicher Form auch bei mittelasiatischen Hirtenvölkern und bei australischen Stämmen vorkommt, SCHMIDT I, 360₁, 492 u. XII, 502.³¹ »Samael ist die Schlange und ist der Satan«, Jalqut Ḥadaš 48. S. a. 'Emeq ha-Melekh, Pforte Qirjath 'Arba' 14. Ein anderer Teil der Kette ist bBB 16a zu finden und bietet das Verbindungsglied zum Totenengel. Dieser ist wiederum eine Brücke, die unmittelbar zum Mond führt. S. o. Anm. 23 u. 24.

Das gewundene Widderhorn soll am Neujahrsfest die gekrümmte Satansschlange in ihrer Hetze gegen Israel verwirren und zum Schweigen bringen³². Jalqut Re'ubeni (zu Gen 1 16) führt nun den Mond als Ankläger Israels (= Satan) an. Das göttliche Gericht findet am Neumond des Tischri statt, da der verdunkelte Mond an diesem Tage zum Schweigen verurteilt ist³³. Die Kette, die den Mond an den Satan fesselt, ist aber damit noch keineswegs abgeschlossen.

Im Buche Zohar (I, 49b) heißt es: Der Geist des Bösen offenbart sich als weibliches Element, deshalb werden die Anbeter des Mondes auch als Anbeter der 'Ašera bezeichnet. — Der Kult der weiblichen Hauptgöttin, für den Monotheismus Inbegriff des Bösen, entspricht der Verehrung des Mondes³⁴, da diesem in einem gewissen Kulturkreis ein ausgesprochen weiblicher Charakter zugeschrieben wird³⁵.

Als weibliches Element, seinem Wesen nach schlecht und aufrührerisch, empört sich der Mond gegen den Willen Gottes. Vom göttlichen Schrei besiegt, stürzt aber der Rebell zur Erde und bricht

³² bRH 16b. Es wäre festzustellen, ob im Schall des Schofar nicht der göttliche Schrei nachklingt, der in der Urzeit die rebellischen Mächte in die Flucht geschlagen hat. Der göttliche Schrei als Waffe gegen den Satan bei Sach 3 2, gegen den Dämon der Finsternis in PesR 203a.

³³ Maḥzor Vitry 373 und Zohar III 275a ist der Mond lediglich ein Zeuge, der gegen Israel aussagen soll, aber wegen der Verdunkelung am Erscheinen verhindert ist. Die Quellen sind späten Ursprungs, es handelt sich aber zweifellos um ein Stück der menschlichen Urreligion. Schon die alten Griechen kannten die Rolle des Mondes als Zeuge der menschlichen Handlungen, ROSCHER, Selene S. 33 und sein Lex. II 3138. Afrikanische Pygmäenvölker wissen von einer Schlange zu berichten, die vom Mond aus die Menschen bespitzelt, um sie dann beim höchsten Wesen anzuklagen. Siehe w. u. Anm. 75, der Mond ist ein schlechtes Auge der Gottheit, er sucht mit seinem Blick das Böse zu erhaschen, um gegen die Menschen hetzen zu können. In der Bibel wird hingegen die Sonne als Zeuge der menschlichen Handlung genannt, Num 25 4 II Sam 12 11ff. Hi 8 16 (?).

³⁴ 'Ašera-Astarte-Ištar s. MAUNDER, Astronomy of the Bible S. 90; PINCHES, Old Testament in the light of the historical records of Assyria and Babylonia S. 278; NOWACK, Hebr. Arch. II S. 20, 307. Über den Zusammenhang dieser Reihe mit dem Mond s. BAUDISSIN in Herzogs RE³ II, 158; KERN in Anthropos XXIV, 187; PANCRITIUS das. XXV, 887ff.; SCHMIDT, VI, 239; NEUMANN, SS. 207, 279f.

³⁵ Vgl. Cant 6 9; Syr. Baruchapokalypse 9 3. Es ist bezeichnend, daß bḤul 60b, wo für Mond die maskuline Bezeichnung *jareah* gebraucht wird, die dazugehörenden Zeitwörter durchweg in der weiblichen Form angeführt werden. ROSCHER S. 23, 35; DIETERICH, Abraxas S. 107. Der Mond gilt als Ehefrau der männlichen Sonne, ROSCHER S. 16, 75—79 u. sein Lex. II, 3173, DIETERICH das. P.-WISSOWA II A 1137; RÜHLE IV 162; RAHNER, Eranos-Jahrb. 1943 S. 385f.; NEUMANN S. 295. S. a. Gen 37 9ff., womit GINZBERGS Vermutung (Legends of the Jews V, 41) gleichzeitig bestätigt wird und überholt erscheint. Da der Mond schlecht ist, kann er als Ehefrau nur buhlerisch und untreu sein, vgl. PREUSS S. 11ff.; SCHMIDT IV, 105; HOLLIS, The Massai S. 97ff.

auseinander. Aus den Splittern entstehen die Sterne, welche seither, zusammen mit dem verkleinerten Mond, am nächtlichen Himmel erscheinen. Die unverkennbare Ähnlichkeit mit der im babylonischen Schöpfungsepos berichteten Empörung der Tiamat wird noch durch folgende Umstände unterstrichen:

Zwischen dem Monde und der Urflut besteht ein inniger Zusammenhang³⁶. In mehreren primitiven Überlieferungen wird der Aufstand der Gewässer mit der Empörung des Mondes in eine ähnliche Verbindung gebracht³⁷, wie sie aus den rabbinischen Texten rekonstruiert werden konnte, so daß eine zufällige Übereinstimmung ausgeschlossen erscheint.

Die nach unten gestürzten Gewässer sind, nach der jüdischen Überlieferung, weiblichen Geschlechts³⁸. Der eifersüchtige weibliche Mond wird von der strahlenden Männlichkeit der Sonne besiegt. Die männlichen Gewässer bleiben der himmlischen Seligkeit teilhaftig, während die weibliche Flut zur Erde stürzt. In Babylon überwindet Marduk die Tiamat. Es ist das weibliche Element, das sich, in allen Versionen gegen die von Gott gewollte Ordnung empört³⁹. Davon ausgehend, wäre es vielleicht möglich, die Frage nach der Bedeutung der Sage vom rebellischen Mond zu beantworten.

Die beiden Himmelskörper stellen höchstwahrscheinlich zwei verschiedene Stadien der gesellschaftlichen Entwicklung in der Urzeit dar. Der weibliche Mond ist ein Symbol der mütterrechtlichen Ordnung, die nach einem langen, keineswegs unblutigen Ringen »verkleinert« wurde, d. h. der von der Sonne verkörperten männlichen Oberherrschaft weichen mußte⁴⁰. Das Matriarchat wird zurückgedrängt, an seine Stelle tritt das Patriarchat. Die südamerikanischen Indianer sagen aber: die Sonne war früher der Mond⁴¹. — So wird die Rangordnung angedeutet, die dem jetzigen Zustand — große Sonne — kleiner Mond — vorausging.

Selbstverständlich ging diese Umwälzung nicht ohne Erschütterungen vor sich. Die Frauen wollten den Verlust ihrer Vormacht-

³⁶ S. oben Anm. 14—18.

³⁷ SCHMIDT, II, 939, IX, 834f.

³⁸ pT Ta'an I 64b. — Weiblichkeit = Flut ist auch in der Mahnung eines ägyptischen Weisen an den unerfahrenen Jüngling zu finden: »Hüte dich vor einer Frau aus der Fremde . . . sie gleicht einem großen, tiefen Wasser, dessen Strudel man nicht kennt.« ERMAN-RANKE, Ägypten (1911) S. 182. Es ergibt sich Weib = Mond = Flut. Der männliche Praepositus der Meere (bBB 74b, TanB IV, 97), der zu weinen beginnt, da er den Befehl, sämtliche Wasser des Universums aufzunehmen, nicht auszuführen vermag, ist ein kümmerlicher Epigone der alten Mythen und fällt nicht ins Gewicht.

³⁹ Vgl. die in Anm. 34 angeführten Aufsätze von KERN und PANCITUS; SCHMIDT VI, 239; NEUMANN S. 63, 65ff.

⁴⁰ NEUMANN S. 170.

⁴¹ PREUSS S. 4.

stellung nicht kampfflos hinnehmen. Ursprünglich kann der Mond die Sonne nicht einmal als gleichberechtigt neben sich dulden; gegen die Entscheidung, die ihn in den Hintergrund zurückdrängen soll, leistet er, wenn auch vergeblich, verzweifelten Widerstand. Es sind die Frauen, die ihre Vormachtsstellung zu verteidigen suchen. Die Überlieferungen verschiedener Volksgruppen haben die Spuren dieser Kämpfe aufbewahrt⁴².

Das jüdische Schrifttum hat neben der eindeutig aus Babylon stammenden Schilderung des letzten Versuches, den die weibliche Flut unternimmt, um obenauf zu bleiben, bevor sie endgültig zur Erde stürzt, auch einen Bericht aufbewahrt, der die Empörung der entthronten Walterinnen des Mutterrechts in Form einer Rebellion des Mondes wiedergibt. Dieser Bericht kann aber unmöglich aus Mesopotamien übernommen worden sein.

Im Zweistromlande war die Mondreligion vorherrschend. Die Sonne war weiblichen Geschlechts⁴³, während der Mond als Vater galt. Die Maskulinisierung des Mondes kommt auch in dem »Deus Lunus« zum Ausdruck, der am Euphrat angebetet wurde⁴⁴. Eine Handlung, die einen weiblichen Mond der männlichen Sonne gegenüberstellt, kann daher ausschließlich in einem Kulturkreis ihren Ursprung haben, wo der Sonnenkult im Mittelpunkt des religiösen Lebens stand, also nur ägyptischer Herkunft sein⁴⁵. Nach dieser Richtung hin weist auch eine im Alphabet des Ben Sira⁴⁶ enthaltene Version des Gegensatzes zwischen Sonne und Mond:

»Ursprünglich waren Katze und Maus miteinander befreundet. Die Maus sagte aber vor Gott gegen die Katze aus: Herr der Welt, ich lebe mit der Katze zusammen, wir haben jedoch keine ausreichende Nahrung. Gott antwortete: Du hast gegen deinen Genossen ausgesagt, weil du ihn auffressen möchtest; er wird daher dich verzehren, und du wirst ihm als Speise dienen. Die Maus fragte nun: Was habe ich denn verbrochen? Gott aber erwiderte grollend: Widerliches Reptil, lerne doch daraus, was zwischen Sonne und Mond vorgefallen ist. Beide waren ursprünglich gleich groß und gleich geformt. Der Mond sagte aber gegen die Sonne aus, und ich nahm von seinem Lichte weg, um die Leuchtkraft der Sonne zu vermehren. In gleicher Weise hast du gegen deinen Genossen gesprochen, um ihn auffressen zu können, deshalb wird er dich verzehren. Herr der Welt, wimmerte die Maus, dann bin ich ja, samt meiner Nachkommenschaft, dazu verurteilt, ausgerottet zu werden. Gott suchte sie

⁴² SCHMIDT II, 939. — Über die Spuren ähnlicher Auseinandersetzungen im Judentum vgl. APTOWITZ in Hebrew Union College Annual IV, 207 ff.

⁴³ ZIMMERN, Rel. u. Sprache S. 366; NIELSEN S. 21 ff.; MAUNDER S. 87.

⁴⁴ ROSCHER S. 13.

⁴⁵ Wie sonst oft halten sich in Palästina babylonisch-assyrische und ägyptische Einflüsse die Waage. Im Wortschatz der Bibel finden wir für Mond: *jāreah* (masc.) und *lebānāh* (fem.); für Sonne: *šemeš* (masc.) und *ḥammāh* (fem.). Die Bildung der Paare ist demnach nach beiden Richtungen hin möglich.

⁴⁶ EISENSTEIN, Ozar S. 48.

zu beruhigen: Ebenso, wie ich einen Teil des Mondes gelassen habe, so werde ich auch von deiner Sippe einen Überrest vor der Vernichtung bewahren. Mit dieser Zusicherung nicht zufrieden, fiel die Maus über die Katze her und verletzte sie am Kopfe; die Katze brachte nun die Maus zu Fall und biß sie tot.*

Die Übereinstimmung mit den anderen rabbinischen Quellen ist unverkennbar. Dort der vergebliche Versuch des Mondes, der göttlichen Entscheidung zu trotzen; hier der verzweifelte Angriff der Maus gegen die Katze. Vor allem ist aber in der letzten Version die Feststellung wichtig: Sonne—Mond = Katze—Maus bzw. Sonne = Katze und Mond = Maus, weil damit der ägyptische Ursprung des gesamten Motivs eindeutig nachgewiesen erscheint.

In Ägypten wird der Sonnengott Re' »Großer Kater« und »Katergesichtiger Gott« genannt⁴⁷, Die Katze wird als »Tochter« oder »Schwester des Re'« bezeichnet⁴⁸. Der Sonnengott kämpft in Heliopolis in der Gestalt eines Katers⁴⁹. Auf dem Urhügel sitzt der Kater neben dem Sonnengott⁵⁰. Von den Mäusen heißt es hingegen, sie seien als »Abscheu des Re'« anzusehen⁵¹. Die Maus gilt, nicht nur in Ägypten, als dämonisches Wesen⁵², vom Teufel geschaffen⁵³. Sie ist daher mit dem Mond verwandt, der, wie wir wissen, »sich in der Nähe Samaels aufhielt«⁵⁴. Die Leber der Maus dehnt sich aus, solange der Mond zunimmt und wird mit abnehmendem Mond kleiner⁵⁵. Der arabische Stamm 'Amr b. Yarbu, dessen Namen auf einen Mäusekult hinweist⁵⁶, verehrt als Stammesmutter eine leuchtende Gottheit (Mond?)⁵⁷. Auf

⁴⁷ LEFÉBURE, Tomb de Seti I pl. 16; NAVILLE, Litanie du Soleil pl. V, 56; HOPFNER, Arch. Or. 3, 14; BUDGE, Heaven and Hell II, 294f.; JUNKER, Onuris-legende S. 164; KEES, Der Götterglaube im alten Ägypten S. 36, 82, 232. S. a. KELLER, Der antike Tierkult S. 9.

⁴⁸ ROEDER, Urkunden z. Rel. d. alten Ägypten S. 84, 86.

⁴⁹ NAVILLE Tb. I pl. 30; JUNKER S. 381.

⁵⁰ DE BUCK, Zegepraal van het licht S. 45.

⁵¹ ROEDER S. 255.

⁵² Cicero, De div. II, 27; JOH. CHRYS. (Huit catéchèses baptism. ed Du Cerf S. 128f. u. Anm. 3.) S. a. HUNGER, Tieromina S. 106ff. u. HÖLSCHER, Die Propheten S. 378. STUCKEN, Astralmythen S. 602; GRUPPE, Griech. Mythol. II, 802; RAPP in ZDMG XIX, 83; SCHEFTELOWITZ, Die altpers. Rel. u. d. Jud. S. 42. Die mäusevertigende Katze gilt in Indien als Schutzgeist gegen Dämonen, SCHEFTELOWITZ S. 47.

⁵³ DÄHNHARDT, Natursagen I, 160.

⁵⁴ S. o. Anm. 31.

⁵⁵ Aelian, Nat. an. II, 56; Cicero, De div. II, 14; Plinius, Nat. hist. XI, 196. S. a. KELLER, Der antike Tierkult S. 200.

⁵⁶ 'Akhbar (Maus) als Personennamen in der Bibel: Gen 36 38f. II Reg 22 12. 14 Jer 26 22 36 12 I Chr 1 49. Im Talmud: pT Ter X 47b; XI 48b; Šab II 4d. Ortsnamen: Josephus Bellum 2, 20, 6; Vita 37; pT 'Er VIII 25a; b 'Ab Zara 30a; LevR XVI in Arukh v. 'akhbar. Personennamen bei anderen semitischen Völkern CIS I N^o 178, 239, 247, 344, 570.

⁵⁷ ROBERTSON-SMITH, Kinship and Marriage in early Arabia S. 236 Anm.

Ceram (Indonesien) wird die Maus mit dem Mond in Verbindung gebracht⁵⁸. In den Riten der Molekulas (Neu-Hebriden) hängt die Ratte mit dem Mond zusammen⁵⁹. Die Malaien wissen von einer im Monde weilenden Ratte zu berichten⁶⁰. Die Fidji-Insulaner machen die Entscheidung über die Sterblichkeit der Menschen von dem Ausgang einer Auseinandersetzung zwischen Mond und Maus abhängig⁶¹. Die Dakota-Indianer führen das Abnehmen des Mondes auf Mäuse zurück, die in gewissen Zeitabständen die leuchtende Scheibe anknabbern⁶². Wenn der deutsche Volksglaube die Mäuse vom Himmel fallen läßt, dann kann es nur den Sinn haben, daß sie vom Monde kommen. Die Zusammengehörigkeit zwischen Mond und Maus ist nämlich allgemein verbreitet.

Der Mond führt die Herrschaft zur Nachtzeit; dementsprechend ist die Maus ein Tier der Nacht, das in der Dunkelheit den Ertrag der Felder zerstört⁶⁴, der vom Lichte der Sonnenstrahlen zur Blüte und Reife gebracht worden war. Der Sonnengott, Re' in Ägypten⁶⁵, Apollo Smintheus in Griechenland⁶⁶, gilt als Beschützer der Äcker, dem es obliegt, die Mäuse, da sie Flurschädlinge sind, zu vernichten⁶⁷.

Die Form einer Auseinandersetzung zwischen Katze und Maus, in die der Bericht über die Verkleinerung des Mondes im Alphabet

⁵⁸ JENSEN, Mythos u. Kult b. d. Naturvölkern S. 392.

⁵⁹ NEUMANN S. 173.

⁶⁰ Enc. of Rel. and Ethics XII, 63.

⁶¹ das.

⁶² RÜHLE, RGG² IV, 162.

⁶³ WUTTKE, Deutscher Volksglaube³ S. 124.

⁶⁴ I Sam 5 6 (LXX). Vgl. BOCHART-ROSENMÜLLER, Hierozoicon II, 429ff.; BODENHEIMER, Die Tiere der biblischen Landschaft (hebr. Jerus. 1950) S. 75f.; STEIER b. P.-WISSOWA XIV, 2401—2404; FRAZER, Pausanias 5, 289f.; Classical Review VI, 413. Unter Benedikt XIV. hat die katholische Kirche ein vom Kardinal Pignatelli verfaßtes Gebet, in dem die göttliche Hilfe gegen die Mäuseplage angerufen wurde, in den offiziellen Ritus aufgenommen. Vgl. LORETA, La zoologia nella Bibbia S. 183.

⁶⁵ Auf ägyptischen Darstellungen ist zu sehen, wie die Katzen (Symbol des Re', vgl. Anm. 47—50) menschliche Siedlungen gegen die Mäuse verteidigen. Über die Verbreitung dieses Motivs vgl. BRUNNER-TRAUT in ZDMG 104, 347f.

⁶⁶ ROSCHER S. 189; DE VISSER, Götter S. 158, 178, 181.

⁶⁷ Vgl. das in Haran im Rahmen eines landwirtschaftlichen Rituals dem Sonnengott dargebrachte Mäuseopfer (Maimonides, Führer der Irrenden III, 29 u. dazu CHWOLSON, Ssabier II. 725). Die Maus ist aber keineswegs dem Sonnengott wohlgefällig oder gar heilig, wie seinerzeit angenommen; das Opfer soll vielmehr die Vertilgung der Flurschädlinge erwirken bzw. den Dank für die bereits erfolgte Vernichtung ausdrücken, vgl. Enc. of Rel. and Ethics I, 487. Die Vorstellung, daß die Opfertiere Feinde der Gottheit darstellen, ist ägyptisch, vgl. JUNKER, ÄZ 48 S. 72, 76. Die Maus als Gegner des Sonnengottes gehört aber auch der ägyptischen Astralsymbolik an. Über die Gleichstellungen Sonne = Katze und Mond = Maus verwandelt sich der Konflikt Sonne—Mond in einen Gegensatz Sonne—Maus.

des Ben Sira gekleidet erscheint, ist demnach, wie schon jetzt gesagt werden kann, zweifellos ägyptischen Ursprungs⁶⁸. Die Zusammenhänge sind aber viel weitgehender und umfassen nicht nur diese Version, sondern das Motiv in seiner Gesamtheit, wie es von allen angeführten rabbinischen Quellen wiedergegeben wird.

Nach einer altägyptischen Vorstellung sind »Sonne und Mond die Augen des großen Gottes, der die Welt erschaffen hat und sie erhält«⁶⁹. »Sein rechtes Auge ist die Sonne am Tage, sein linkes Auge der Mond in der Nacht«⁷⁰. Im Pyramidentext 1981/82 wird die Gottheit mit den Worten angesprochen: »Deine beiden Augen in deinem Kopfe, die Abend- und die Morgenbarke«⁷¹. Plutarch⁷² berichtet über die Ägypter: »denn nicht nur den Mond, sondern auch die Sonne halten sie für des Horus Auge und Licht«. Das Motiv an sich bleibt keineswegs auf Ägypten beschränkt. In Indien gilt die Sonne als Auge des Ahuramazda⁷³. Helios und Selene werden von den Griechen als Augen dargestellt⁷⁴. Gewisse Naturvölker bezeichnen Sonne, Mond und Sterne als Augen der Gottheit⁷⁵. Ähnliche Auffassungen haben auch im biblischen Schrifttum Spuren hinterlassen⁷⁶. Ausschließlich

⁶⁸ Die Gleichstellung Mond = Maus könnte vielleicht zur Erklärung von Hos 57 beitragen, wo davon die Rede ist, daß als Strafe für die Sünden des Volkes der *ḥōdeš* (Neumond) die Feldstücke verzehren wird. Die im Altertum allgemein verbreitete Mäuseplage (s. Anm. 64) hat auch das Heilige Land nicht verschont, vgl. I Sam 56 (LXX), pT Dem I 22a. S. a. SCHAFF, Dictionary of the Bible S. 88; J. DE GROOT, I Samuel S. 107f.; AHARONI in ZDPV 1917 S. 238. Die vorstehend erarbeitete Verbindung zwischen Mond und Maus würde es, ohne den Text korrigieren zu müssen, ermöglichen, die Übersetzung: »der Neumond (*ḥōdeš*) wird ihre Felder fressen« auf die Mäuse zu beziehen. Wie einst die Felder der Philister von den Mäusen heimgesucht wurden, so soll es jetzt den Fluren Israels ergehen.

⁶⁹ SETHE, Die Sage vom Sonnenauge, das in der Fremde war S. 4.

⁷⁰ JUNKER, Onurislegende S. 135, vgl. S. 138.

⁷¹ KEES, Götterglaube S. 43, vgl. S. 24ff., 225, 235f.

⁷² De Iside 52.

⁷³ SCHEFTELOWITZ, Die altpers. Religion u. d. Jud. S. 107. S. das. die Zusammenstellung des indogermanischen Wortes für Sonne mit dem altirischen *suil* = Auge.

⁷⁴ Für den griechischen Kulturkreis s. ROSCHER, Selene S. 21 u. sein Lex. II, 3138; GRUPPE, Griech. Mythol. II, 380; PRADEL, Griech. u. süditalienische Gebete S. 64. Ovid, Met. IV 228 bezeichnet die Sonne als »mundi oculus«.

⁷⁵ Vgl. SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee Bd. III, 554 (Samojeden), 1087 u. 1092 (südostaustralische Völker), VII, 336, 345, 579 u. VIII, 457 (afrikanische Stämme). Über den Zusammenhang mit ägyptischen Quellen s. I, 184, 349, 969. Die Samojeden bezeichnen die Sonne als gutes Auge der Gottheit, während der Mond als schlechtes Auge gilt, s. o. Anm. 34.

⁷⁶ Augen der Sonne II Sam 12 11. Sonnenauge Tg Onkelos zu Ex 10 5. 15 Num 22 5. 11, wo »*ejn ha-areš* mit »*ejna' d'ešimša'* wiedergegeben wird. Für diese Umstellung dürfte Ex 10 15 maßgebend gewesen sein, wo von einer Verdunkelung der Erde durch die Heuschrecken die Rede ist (vgl. Joel 2 2. 10), Tg nimmt daher an, daß das Sonnenauge von Heuschreckenschwärmen verdeckt wurde. S. a. Sach 4 10,

ägyptisch ist allerdings die Geschichte des wegen seiner Zurücksetzung gekränkten Mondauges.

Eines der beiden Augen der Gottheit »entbrannte von Zorn gegen Gott«⁷⁷. Der Gott berichtet darüber:

»Das Auge grollte gegen mich, nachdem es gekommen war und gefunden hatte, daß ich ein anderes Auge an seine Stelle gesetzt hatte . . . da erhöhte ich seinen Platz an meiner Stirn«⁷⁸.

Das nach vorübergehender Abwesenheit wiedererscheinende Auge, das gegen den Gott grollt, kann nur das Mondauge sein⁷⁹. Es wird »das Auge des ersten Monatstages« genannt⁸⁰. In den Inschriften der Metternich-Stele⁸¹ ist es das »linke Auge, das mit seiner Schönheit versehen ist, das sich jeden Monat und Halbmonat verändert«. Es ist also der Mond, der zur Zeit seiner Verdunkelung verschwindet, um dann wieder aufzutauchen⁸², von dem berichtet wird, er sei »von Zorn gegen Gott entbrannt«. Die wesentliche Übereinstimmung mit dem in rabbinischen Quellen enthaltenen Bericht ist nicht zu übersehen.

Nach der ägyptischen Darstellung unternimmt der Gott, gegen den der Groll gerichtet ist, verschiedene Versuche, um das Mondauge zu versöhnen⁸³. Er setzt das gekränkte Auge als schlangenförmige⁸⁴ Krone an seine Stirn⁸⁵. Um jeden Grund zur Eifersucht auszuschließen, werden schließlich beide Augen mit der gleichen Krone geschmückt⁸⁶. »Dir, o König, sind deine beiden Augen gegeben als deine beiden Urausschlangen«⁸⁷. Das göttliche Diadem in der

wo die sieben Arme des Leuchters, die der Sonne, dem Mond und den fünf mit freiem Auge sichtbaren Planeten entsprechen, als Augen Gottes bezeichnet werden. b'Ab Zara 46a kennt eine heidnische Gottheit *'ejn kol* = Auge des Alls. Die als Heliotropium (Sonnenwende) bekannte Zierpflanze wird in der modernen Sprache *'ejn ha-šemeš* genannt (GRAZOWSKI, Wtb. S. 73).

⁷⁷ BUDGE, Eg. hier. pap. Pl. 13, bei JUNKER S. 124.

⁷⁸ ROEDER, Urkunden S. 108, vgl. GRAPOW, Das 17. Kapitel d. äg. Totenbuchs S. 10. ⁷⁹ JUNKER S. 125, 157. ⁸⁰ JUNKER S. 155.

⁸¹ Bei GRAPOW S. 35.

⁸² JUNKER S. 132, 136, 150, 154, 169.

⁸³ Vgl. o. Anm. 3 den in Tossafoth bŠeb 9a als Arukhzitat angeführten Text, wo es heißt, daß das Neumondsopfer den Mond versöhnen sollte. Die im Raschikommentar zur genannten Talmudstelle enthaltene Version, die gewiß auf alte Quellen zurückgeht, spricht ebenfalls von dem Bemühen, den zürnenden Mond zu versöhnen.

⁸⁴ Vgl. o. Anm. 21, 31. S. a. EISENMENGER I, 833. Die Zusammenstellung Mond—Schlange ist auch in den rabbinischen Texten zu finden ('AbZ III, 3.)

⁸⁵ JUNKER S. 124, 132 u. 143; ROEDER S. 108; ERMAN, Religion S. 21; SETHE S. 6.

⁸⁶ Diese Gleichstellung von Mond und Sonne entspricht jenem Entwicklungsgrad der ägyptischen Gesellschaft, in dem das mutterrechtliche Element sich noch neben dem Patriarchat behaupten konnte, vgl. BREASTED, Ancient Records of Egypt I S. 187, 191, 283f.; BREASTED-RANKE, Ägypten (Berlin 1911) S. 82—84.

⁸⁷ Pyr. 1287b, bei SETHE S. 10.

Form einer Urausschlange gilt als Vorbild der ägyptischen Krone⁸⁸. Die Babylonier kennen eine besondere Kopfbedeckung (AGU), mit der der Vollmond gekrönt wird⁸⁹. Die Krone der Sonne kommt im alten jüdischen Schrifttum vor⁹⁰. Von allergrößter Wichtigkeit ist aber in diesem Zusammenhange der vom Talmud angeführte Einwand des Mondes: Zwei Könige können nicht die gleiche Krone tragen.

Nach den ägyptischen Texten soll das grollende Mondauge mit der Verleihung einer Krone versöhnt werden. In den jüdischen Quellen spricht der gekränkte Mond von einer Krone, die er für sich allein haben möchte.

Als zweiter Versuch, das Mondauge zu versöhnen, wird das Opfer einer Antilope angeführt⁹¹. Das Mondauge war abwesend, da es von Seth, der sich in eine Antilope verwandelt hatte, entführt worden war⁹². Als nun das Auge wieder auftaucht, sollen daher die von dem Bösen⁹³ verursachten Verletzungen geheilt⁹⁴ und die Entführung durch das Opfer eines dem Seth heiligen Tieres⁹⁵ gesühnt werden⁹⁶.

Die von BACK⁹⁷ als «indecent» bezeichnete Vorstellung eines Opfers, das die Verletzung des Mondes sühnen soll, ist also ägyptischer Herkunft⁹⁸. Besondere Opfer, die im Nillande zur Zeit des Neumondes und am Vollmondstage dargebracht zu werden pflegten, werden von jüdischer Seite bestätigt⁹⁹. Die Rabbinen scheinen dem-

⁸⁸ SETHE S. 10f.; KEES S. 242f.; BONNET, *Reallex. d. äg. Religionsgesch.* S. 844.

⁸⁹ ZIMMERN KAT³ S. 362₃.

⁹⁰ Griech. Baruchapokalypse 8. Im slav. Henoch ed. BONWETSCH (TU 44/2 S. 13) heißt es, daß die Krone der Sonne von vierhundert Engeln getragen wird.

⁹¹ JUNKER S. 156, vgl. a. S. 138.

⁹² JUNKER S. 38.

⁹³ Auch bei den semitischen Völkern wird die Verdunkelung des Mondes auf den Teufel zurückgeführt, vgl. LANGDON, *Semitic Mythology* S. 106f. Die indianische Sage, welche die Verdunkelung des Mondes den vom Teufel geschaffenen Mäusen zuschreibt (s. o. Anm. 52, 53 u. 62) gehört dem gleichen Vorstellungskreis an.

⁹⁴ Vgl. GRAPOW S. 28: Ich habe die Dunkelheit mit meiner Kraft fortgebracht, ich habe das Auge vollgemacht mit dem, was ihm fehlte, als noch nicht der fünfzehnte Monatstag gekommen war.

⁹⁵ HOPFNER, *Tierkult* S. 99; JUNKER S. 145, 156; BONNET, *Reallex.* S. 40.

⁹⁶ Nicol. *Damasc. Frgm.* 66 (bei RAPP in ZDMG XIX S. 77) berichtet über mit Opfern verbundene nächtliche Mondriten der alten Perser. S. a. DIETERICH, *Abraxas* S. 110. Opfer für den Vollmond in Indonesien, vgl. JENSEN, *Hainuwele* S. 48f.; in Afrika, vgl. SCHMIDT, V, 430; VIII, 425.

⁹⁷ MGWJ XXIX, 267f.

⁹⁸ Schon Maimonides (Führer der Irrenden III, 32 u. s.) erklärt die biblischen Opfervorschriften als ein Zugeständnis an eingewurzelte, vormosaische Bräuche.

⁹⁹ GINZBERG, *Legends* V, 430.

nach darüber unterrichtet gewesen zu sein, was in ägyptischen Quellen vom Mondauge erzählt wird¹⁰⁰.

Die Sage vom Mondauge, das von Seth geraubt worden war, hat im Osiriskreis eine Wandlung erfahren¹⁰¹. Horus ringt mit Seth, um das Auge zurückzuerobern und so den toten Mondgott Osiris zu neuem Leben erwecken zu können¹⁰². Auch in dieser Form finden wir das Motiv im rabbinischen Schrifttum wieder¹⁰³. An der Bahre Jakobs¹⁰⁴ ringt Hušim mit Esau. Die Augen Esaus fallen dabei auf die Leiche Jakobs, der vorübergehend vom Totenschlaf erwacht.

Der gesamte mit dem Mondauge zusammenhängende Vorstellungskreis scheint also vom Nil ostwärts gewandert zu sein und kommt in einzelnen rabbinischen Texten, mehr oder weniger verarbeitet, zum Vorschein¹⁰⁵.

¹⁰⁰ In diesem Zusammenhange ist die Variante, welche den talmudischen Bericht über die Verkleinerung des Mondes auf R. Simon b. Azzai zurückführt (s. o. Anm. 2), nicht uninteressant, da der genannte Lehrer auch sonst aus nichtjüdischen Quellen zu schöpfen versucht hat, vgl. Toss Ḥag II, 3; pT Ḥag II 77b; bḤag 15b; ŠirR zu 1, 4.

¹⁰¹ Vgl. JUNKER S. 154.

¹⁰² Vgl. T. G. ALLEN, Horus in the Pyramid Texts S. 48—51, 53, 58, 63.

¹⁰³ bSoṭa 13a u. s., vgl. MURMELSTEIN, ZAW 49 S. 279—286.

¹⁰⁴ Die Züge Jakobs sind im Mond wahrzunehmen, Zohar I 86b, 123a, s. GINZBERG, Legends V, 435. Zwischen den Stammvätern der einzelnen Volksgruppen und dem Mond besteht ein nicht ganz geklärter Zusammenhang. Vgl. SCHMIDT, Ursprung d. Gottesidee Bd. VI, 380; GINZBERG, VI, 470, DÄHNHARDT I, 319; Enc. of Rel. and Ethics XII, 63. S. a. o. Anm. 56 u. 57. Der im Monde sichtbare Jakob entspricht dem Osiris der äg. Sage, dessen Tod und Wiederbelebung an die Verdunkelung und an die Neugeburt des Mondes erinnern.

¹⁰⁵ In dieser Beziehung ist die im Alphabet des Ben Sira enthaltene Auseinandersetzung zwischen Katze und Maus vielsagend. Im altägyptischen Mythos vom Sonnenauge sind nämlich einige Tierfabeln zu finden, in denen die Katze eine besondere Rolle spielt. Vgl. SPIEGELBERG in d. SitzBer. d. Berl. Ak. d. Wiss. 1915 S. 878ff., bes. 879 Anm. 5 u. ROEDER, Alltäg. Erzählungen u. Märchen S. 302, 340.

Glaube im Alten Testament

Eine grammatikalisch-lexikalische Nachprüfung gegenwärtiger Theorien

Von Egon Pfeiffer

(Garstedt, Kirchenstraße 12)

I.

Innerhalb der Verbal- und Nominalbildung des Stammes אמן ist ihrer theologischen Bedeutung nach die wichtigste Form das Hiphil, trotz der nur 50 Vorkommen, die dazu noch nicht einmal alle das Verhalten des Menschen zu Gott ausdrücken. Wir übersetzen אָמַן nach dem Vorbild der LXX mit »glauben« und ziehen es damit aus seiner geschichtsgebundenen Eigenart¹ in unsere abendländische Vorstellungswelt². Der auffällige Übergang von der ursprünglichen Bedeutung »fest, sicher, zuverlässig sein« zu dieser speziellen Wortbedeutung ist zunächst grammatisch zu erklären³. Kein Substantivum entspricht der Bedeutung des Hiphil, nur etwa das Part. Niph. bietet eine Voraussetzung dazu. So schreibt AD. SCHLATTER⁴: »Mit אָמַן teilt sich אָמַן in die beiden Seiten aller Gemeinschaft: Geben und Nehmen, Produktivität und Rezeptivität. Der Güte und Hilfe zu betätigten Bereite ist אָמַן , der auf sie Zählende אָמַן «.

Die Durchsicht der Grammatiken auf die vorliegenden Probleme, etwa auch, ob transitiv oder intransitiv, ergibt folgende Übersicht: Bereits W. GESENIUS⁵ hat die neben der kausativen Bedeutung des Hiphil vorkommende seltenere als »intransitiv, wie Kal« beschrieben: »In anderen Verbis kommt die intransitive Bedeutung nur in einzelnen Stellen, vorzüglich bei Dichtern und Spätern, neben der transitiven vor, z. B. אָמַן Hiph. stärken, intrans. stark werden (II Chron 26 s Dan 11 32; אָמַן für fest halten, d. i. glauben, intrans. fest, still stehn (Hi 39 24)«⁶. Dabei ist hervorzuheben, daß GESENIUS die deklarative Bedeutung in die kausative mit einschließt. Von dieser Grundkonzeption gehen alle Grammatiker aus⁷.

¹ Vgl. B. DUHM, *Israels Propheten*, 1916, S. 458: »Die Prophetie war noch zu sehr daran gewöhnt, die Religion in der Geschichte des Volkes Israel zu sehen, als daß sie sie auch in der Geschichte der unsichtbaren Seele zu finden gewußt hätte . . .« F. BAUMGÄRTEL, *Die Eigenart der atlichen Frömmigkeit*, 1932, S. 20—25. 49—63. 95—103.

² Dazu grundsätzlich: TH. BOMAN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, 1952.

³ Vgl. auch O. PROCKSCH, *Theol. d. AT*, 1949, S. 604.

⁴ *Der Glaube im Neuen Testament*⁴, 1927, S. 558.

⁵ *Lehrgebäude der hebr. Sprache*, 1817, § 70: Hiphil und Hophal.

⁶ a. a. O. S. 244. Der Druckfehler Hi 29 24 ist oben stillschweigend geändert.

⁷ Wie etwa H. EWALD, *Ausführl. Lehrbuch d. hebr. Sprache des AT*, 5. Ausg. Leipzig 1844; § 122 b = S. 238: »Ausgehend von einem Verbum, dessen Begriff an sich vollständig ist und keiner Ergänzung durch ein Objekt bedarf, z. B. fallen, liegen,

An Stelle dieser transitiven, deklarativen Bedeutung nehmen L. BACH⁸ und O. PROCKSCH⁹ eine durchgehende intransitive, die letzterer noch durch Hinweis auf GK²⁸ § 53^e erhärtet, an. So löst sich der absolute Gebrauch des הָאֵמִין für sie besser und ergibt sich eine kompaktere theologische Anschauung. Ein Vergleich mit BAUER-LEANDER § 38r'', aber auch exegetische Bemerkungen von FR. DELITZSCH¹⁰ zeigen, daß sowohl L. BACH (»Festigkeit haben«) als auch O. PROCKSCH in der Bestimmung des Hiphil (»bewährt werden«) nicht auf ganz richtigem Wege sind, was z. T. auch von G.-BUHL, W.-B. S. 48b, vgl. die Zitierung von GK²⁸, § 53^e, gilt.

Die Darstellungen des Hiphil in den Grammatiken von GK²⁸ und BL — letztere besonders durch ihr funktionales Verständnis — führen über L. BACH hinaus.

GK²⁸ führt § 53^c aus, daß »in die Kategorie des Kausativs auch die deklarative Bedeutung« (a. a. O. S. 152) gehört (Beisp. הִצְדִּיק »jem. für gerecht erklären«). Daneben führt GK²⁸ indes noch das »innerlich transitive« Hiphil an, als das solche Stämme vorkommen, »welche im Hif. das Eintreten in einen bestimmten Zustand und weiter das Sein in demselben ausdrücken« (§ 53^c). Hierher zählt nun GK²⁸ אָמַן mit der Bedeutung »fest werden, vertrauen«. Diese »innerlich transitive« Bedeutung, die vermutlich dem absoluten Gebrauch von הָאֵמִין entsprechen soll, ist indes nach allem kaum zu halten. Übrigens kompliziert die Erörterung des Hiph. von G. BERGSTRÄSSER, Hebr. Gramm. Bd. II, 1929 § 19 das Problem unnötig.

BLE gehen nun konsequent weiter, indem sie die deklarative Bedeutung des Hiph. eingehend detaillieren: »Wenn das Verb im Qal einen Zustand bezeichnet, drückt das Kausativ aus, daß jemand einen anderen in diesen Zustand versetzt (faktitiv), oder daß er erklärt (deklarativ) oder meint (aestimativ), daß ein anderer sich in demselben befinde« (§ 38r'').

Somit haben wir nun an einer deklarativ-aestimativen Bedeutung von הָאֵמִין als »für fest, sicher, zuverlässig erklären oder halten« festzuhalten¹¹. Damit ist der Rahmen des im Hebräischen üblichen nicht überschritten, so daß wir keinen Bedeutungsübergang bzw. -wechsel anzunehmen haben¹². Transitiv aber ist הָאֵמִין in dem Sinne, daß sich das erklärende Urteil wohl auf seinen Gegenstand richtet,

sterben, ordnet sich Hif -il ein Objekt oder einen Akkusativ unter.« — Die vierte Form des Arabischen weist übrigens dieselben Merkmale auf, vgl. C. P. CASPARI-A. MÜLLER, Arab. Gramm., 5. Aufl. 1887. S. 31 = § 49; C. BROCKELMANN, Arab. Gramm., 1948, S. 37.

⁸ Der Glaube nach der Anschauung des AT. Eine Untersuchung über die Bedeutung von הָאֵמִין im alttestamentlichen Sprachgebrauch. Gütersloh 1900. BFCTh IV, 6, S. 20f.

⁹ a. a. O. S. 604; in seiner Anm. ist § 53^c wohl Druckfehler.

¹⁰ Neuer Kommentar über die Genesis 1887, S. 275; Das Salomonische Spruchbuch, 1873, S. 431, Anm. 1; ähnlich übrigens auch H. SCHULTZ, Atl. Theol.⁵, 1896, S. 332, Anm. 1.

¹¹ Vgl. auch A. WEISER, Glauben im Alten Testament in: Festschrift Georg Beer 1935, S. 91.

¹² O. PROCKSCH, a. a. O. S. 604; zur Frage der Bedeutungsübergänge und der Ausdrucksmöglichkeit des Hebräischen vgl. B. STADE, Lehrb. d. hebr. Grammatik I, 1879, § 12c und G. BERGSTRÄSSER, Einführung in die semit. Sprachen 1928, S. 46.

aber doch als Akt des Subjektes bei diesem bleibt. In der Konstruktion mit dem ל oder א der Person oder Sache wird dieser transitive Charakter deutlich. Dabei ist jetzt festzustellen, ob ein Unterschied zwischen den beiden Präpositionen besteht.

Das ל als allgemeinster Ausdruck der Richtung nach etwas hin, dient zur Darstellung der mannigfaltigsten Beziehungen einer Handlung oder eines Zustandes zu einer Person oder einem Gegenstand (GK²⁸ § 119r). Es wird allgemein dort gebraucht, wo eine Rede eines anderen als richtig und zuverlässig anerkannt wird und ist offensichtlich etwas schwächer als die Konstruktion mit dem א der Person oder Sache.

Dieses א wird gebraucht »zur Einführung der Person oder des Gegenstandes, auf welchen sich eine geistige Tätigkeit erstreckt« (GK²⁸ § 119l). Bei diesem stärkeren präpositionellen Charakter geht es mehr um den »festen Grund«, »die sichere Gewähr«¹³. Da aber das für האמין so grundlegende Verhältnis zu Gott durch beide Konstruktionen ausgedrückt wird, darf der Unterschied weder grammatisch oder exegetisch und schon gar nicht theologisch überhöht werden¹⁴.

Die Frage, ob auch eine Konstruktion mit dem Akkusativ vorkommt, siehe zu Jdc 11 20. An האמין kann sich dann noch ein Infinitiv oder eine Ergänzung durch einen Satz mit כי anschließen. Diese einzelnen Fälle werden bei der exegetischen Durcharbeit noch näher berücksichtigt.

II.

Es zeigt sich, daß sich die Grundbedeutung »für fest, sicher, zuverlässig halten« in den einzelnen Fällen ihres Vorkommens bedeutend nuanciert, wie es ja auch sonst die anpassungsfähige Art des אמן -Stammes ist¹⁵. Für uns ergeben sich noch die Schwierigkeiten durch die komplizierte Vorstellung vom Glauben, die wir vor allem auf Grund des kirchenlateinischen »credere« (in Deum, Deum, Deo bei Augustin¹⁶) haben. Sie hindert uns, die im Hebräischen verhältnismäßig einheitliche Ausdrucksweise angemessen im Deutschen wiederzugeben. Dabei macht der absolute Gebrauch des האמין der lexikalischen Wiedergabe die größten Schwierigkeiten. Die einfachste Wiedergabe ist hier »glauben, vertrauen«¹⁷ oder man muß dem Vorschlag L. KÖHLERS¹⁸, der in diesem Fall »Glauben haben« übersetzt, folgen.

¹³ F. DELITZSCH, Neuer Commentar über die Genesis, 1887, S. 275.

¹⁴ Gegen L. BACH, a. a. O. S. 24.

¹⁵ A. WEISERS Auffassung, ThWBNT, Bd. VI, S. 184: » אמן erweist sich als Formalbegriff, dessen Inhalt in jedem Falle durch das besondere Subj. anders bestimmt wird«. vermag ich nicht zu teilen. Damit wird mir auch die Bedeutung des Hiphil: »Zu etwas Amen sagen mit allen Konsequenzen für Obj. u. Subj.« a. a. O. 186 zweifelhaft.

¹⁶ Vgl. J. GERHARD, Loci XVI § 67 = ed. Preuss III, 350a.

¹⁷ Vgl. auch L. KÖHLER, Vom hebr. Lexikon, 1950, S. 9.

¹⁸ Lexicon in V. T. libros, 1953, S. 61a.

Es ist ferner bedeutsam, daß von den 50 Stellen mit **האמין** allein 33 Stellen verneint sind. Diese negierten Stellen bezeichnen, sofern sie in theologischem Zusammenhang stehen, nun alle mehr oder weniger deutlich das »Nicht-Glauben« als die vor Gott unmögliche Haltung, ja als Sünde. Dagegen wird der Glaube als das rechte Verhalten, als die Grundhaltung des Frommen vor Gott deutlich.

Die insgesamt etwa fünf unklaren bzw. unsicheren Stellen werden an ihrer Stelle besprochen.

III.

1) Die sog. intransitive Bedeutung.

Hi 39 24 ist die einzige Stelle, an der **האמין** von einem Tier, dem im tobenden Ungestüm (v. 24a) dahinstürmenden Schlachtroß, ausgesagt ist. Es hält nicht Stand, wenn (**כי**) das Horn (**שופר**) ertönt (v. 24b), das am Ende der Schlacht zum Sammeln geblasen wurde (II Sam 2 28 18 18 20 22)¹⁹. Der Nachsatz läßt auch die Deutung »außer wenn das Horn ertönt« (hält das Pferd stand), zumal, wenn man **כי** im Sinne von **אם כי** auffaßt²⁰. Die Form **יִאֱמִין** hat hier die mögliche Bedeutung: »Festigkeit beweisen, Stand halten«²¹. Wegen dieser singulären Stelle aber den Text in **וְלֹא יִמְיִן** »und es wendet sich nicht nach rechts«²² zu ändern oder aber auch hier eine übertragene Bedeutung anzunehmen wie A. SCHLATTER²³ liegt kein zureichender Grund vor. Indes kommen wir über eine gewisse »Unklarheit« nicht hinaus, wie die W.-Bb. von G.-B., S. 49a und KÖHLER, S. 61b zeigen²⁴.

2) Die Konstruktion mit dem **ל** der Person oder Sache²⁵.

Im Gespräch ist das »Glauben« an ein Wort an einen einmaligen Akt gebunden, in dem das Gehörte als wahr und zuverlässig erkannt

¹⁹ HANS SEIDEL, Horn und Trompete im alten Israel unter Berücksichtigung der »Kriegsrolle« von Qumrān. Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe 6, 1956/57, S. 589—599.

²⁰ H. W. HERTZBERG, Hiob, 1949, S. 160; vgl. auch J. C. C. VAN DORSSEN, De Derivata van de Stam **אמן** in het Hebreeuwsch van het Oude Testament, Amster. dam 1951, S. 18.

²¹ ED. KÖNIG, Lehrgebäude I, 1881, S. 205f.: »Das Subjekt, das Eintreten der durch Qal bezeichneten Handlung oder des dadurch bezeichneten Zustandes veranlaßt«; vgl. auch GK²⁸, § 53e; nach BLE § 38r'': faktitiv; VAN DORSSEN, a. a. O. S. 93: »primär-physische Bedeutung«.

²² B. DUHM, Hiob, 1897, S. 191f.; K. BUDDE, Hiob², 1913, S. 251; G. HÖLSCHER, Hiob², 1952, S. 92f.

²³ Der Glaube im NT⁴, 1927, S. 557, Anm. 1.

²⁴ Vgl. Vergil, Georgica III, 83 und J. G. HERDER, Vom Geist d. Ebr. Poesie II; Bibl. theol. Klassiker, 1890, S. 7.

²⁵ A. WEISER, ThWBNT, VI, S. 186: »wobei die Verbindung mit **ל** oder **כי** (auch **ל** mit Inf.) mehr den Akt, die mit **א** mehr die Gesamthaltung in den Vordergrund rückt.«

und gehalten (aestimativ-deklarativ!) wird und daraus vom Glaubenden die Konsequenz gezogen wird²⁶.

Die erste Stelle dieses »profanen Gebrauchs« ist Gen 45 26b (E). Jakob »erstarrte«, denn er glaubte seinen Söhnen die Nachricht nicht, daß Joseph in Ägypten in hoher Stellung lebe. Hier sei schon darauf aufmerksam gemacht, daß die Vorstellung und der Terminus **הָאֱמוּנָה** mit wenigen Ausnahmen dem Elohisten angehört.

In Ex 4 1-31 ist allein sechsmal vom Glauben die Rede. Ex 4 1 (J od. E) klagt Mose Jahwe, daß die Israeliten ihm nicht glauben wollen. Das Imperfekt **לֹא יֵאֱמִינוּ** redet von dem Unglauben als einer »andauernden oder wiederholten Handlung« BLE § 36g. Darauf wird Mose mit den Wunderzeichen ausgestattet. v. 8a berichtet die antwortende Gottesrede (vgl. v. 1) von einem weiteren Zeichen bei anhaltendem Unglauben²⁷.

Jer 40 14: Gedalja glaubt dem Bericht von der Verschwörung gegen sein Leben nicht; er hält vielmehr den Bericht für Lüge (**שֶׁקֶר**) und zieht keine Konsequenz daraus.

In II Chr 32 15 fordern die Abgesandten Sanheribs die Bevölkerung des belagerten Jerusalem auf, sich zu ergeben und nicht dem Worte des Königs Hiskia zu trauen, der die Jerusalemer in ihrer Not auf Gott wies²⁸.

Die Übersetzung von **הָאֱמוּנָה** mit dem **ל** der Person, deren Worte man (bzw. nicht) glaubt, ist »jemandem glauben«.

b) Es folgen nun Stellen mit dem **ל** der Sache, der man glaubt:

In Ex 4 8b. 9 geht es um den Glauben an die Wunderzeichen²⁹. Nichtglauben ist eine Verneinung des durch Mose vermittelten Wortes. Beachtlich ist hier das Ineinander von Gottes Verheißung und seiner Forderung, wie WEISER, ThWNT, VI, S. 187 zeigte.

Die Königin von Saba sprach zu Salomo I Reg 10 7, parallel II Chr 9 6: »Ich habe der Kunde nicht glauben wollen, bis ich gekommen bin und (es) mit eigenen Augen gesehen habe³⁰.« Vorher hielt sie es für unmöglich.

Jes 53 1 fragt: **מִי הָאֱמוּנָה לְשִׁמְעָתוֹ**. Angesichts der großen Not ist der durch den Propheten geoffenbarten Botschaft von dem Plane Gottes, daß durch den »Ebed Jahwe die Versöhnung und Erlösung gestiftet wird, nicht zu glauben³¹.

Der Glaube als Bezeichnung des Gottesverhältnisses der Mosezeit (vgl. Ex 4) spielt in der folgenden Stelle eine Rolle: Ps 106 24: Die Israeliten schenken den Worten Jahwes keinen Glauben³². Vgl. später Ps 78 22. 32 106 12 Num 14 11 ff. Deut 1 32.

²⁶ A. WEISER, a. a. O. S. 186; vgl. E. PFEIFFER, D. alttest. Hintergrund der liturgischen Formel »Amen«, »Kerygma und Dogma« 4. Jg. 1958, S. 129—141.

²⁷ A. WEISER, ThWNT, VI, S. 186; Anm. 108: »Hier geht der profane in den religiösen Gebrauch über.«

²⁸ Die Paralleltex te II Reg 18 32 und Jer 36 16 lesen statt **אֶל תִּאֱמִינוּ** nur **אֶל תִּשְׁמְעוּ**.

²⁹ CARL A. KELLER, Das Wort OTH als »Offenbarungszeichen Gottes«, 1946, S. 57: »vielleicht ist V. 4 9 als Glosse zu streichen; cf. GRESSMANN, Mose, S. 21«.

³⁰ v. DORSSEN, a. a. O. S. 94.

³¹ B. DUHM, Jesaja², 1902, S. 356 faßt den Satz als »ein Ausruf: wer kann's glauben!«; ähnlich EHRLICH: »dem Sinne nach = unglaublich ist, was wir vernommen«, vgl. v. DORSSEN, a. a. O. S. 24.

³² A. WEISER, ThWNT, VI, S. 187 u. S. 187, Anm. 14:

Prov 14 15 (cf. 26 25): Der פִּתְּי = der Arglose, der geistig Unselbständige glaubt jedem Wort, während der Kluge die Voraussetzungen prüft (בִּיִּן).

Hierher gehört auch Hab 1 5, eine Stelle, die BROWN-DRIVER-BRIGGS, S. 53a zum absoluten Gebrauch rechnet, KOEHLER indes, S. 61a — wohl wegen des ם der LXX — mit dem Acc. konstruiert hält. Ein Gottesspruch kündigt ein Werk an (Gericht), das so hart sein wird, »daß ihr's nicht glaubt, wenn es erzählt würde«. Wir haben an dieser Stelle mit GES.-BUHL, S. 48b eine »Ellipse« zu sehen, wo ein »substantivisches Objekt weggelassen« ist, vgl. GK²⁸, § 117g, auch C. BROCKELMANN, Hebr. Syntax, 1956, § 127b. Beachtlich ist hier wieder die Relation zum Wort. Vgl. auch Jo 3 5 und 1 QpHII 6: »... die nicht glauben werden, wenn sie alles das hören werden...« s. u.

3) Die Konstruktion mit dem בִּי der Person oder Sache.

Das בִּי, das präpositionell kräftiger ist, läßt sich in der Übersetzung nicht stärker ausdrücken als mit »jem. vertrauen, jem. glauben«. Im Profangebrauch gegen Menschen ist אֱמִין als Gegensatz zu Unsicherheit und Mißtrauen, zu Zweifel und Sorge eine wichtige Voraussetzung des geordneten Zusammenlebens der Menschen³³.

a) I Sam 27 12 handelt vom »Vertrauen gegenüber dem Vasallen«³⁴. Achis hielt David »für sicher« und betrachtete ihn als seinen Gefolgsmann.

König Josaphat fordert II Chr. 20 20 Israel zum Glauben an die Propheten auf, nachdem er im vorhergehenden Parallelvers zum Glauben an Jahwe aufgerufen hatte (s. u.).

Vor dem Vertrauen auf die eigenen Verwandten (den »Freund«; A. WEISER) warnen Jer 12 6³⁵ und Mi 7 5. Die Bedeutung »trauen« wird durch das Parallelglied 7 5aβ) mit der Entsprechung בטח bestätigt.

Prov 26 25 warnt vor dem Schmeichler: »Wenn er freundlich redet, traue ihm nicht.«

Die beiden inhaltlich zusammengehörigen Stellen Hi 4 18 u. 15 15³⁶ aus den Eliphasreden, sprechen vom »Vertrauen« Gottes. Wenn schon Gott den Engeln: עֲבָדִים = Diener; קִדְשִׁים = Heilige nicht traut, wieviel weniger kann der Mensch vor Gott bestehen! Denen Gott nicht traut, diesind auch nicht gerecht, vgl. Hi 4 17 15 10

b) Das בִּי der Sache, »an eine Sache glauben« begegnet uns in Hi 15 31: »Er vertraue nicht auf Trug«. שָׁרָא »Trug« ist Gegensatz zu אֱמִתָּה.

Hi 39 12: Der Wildochse (Büffel, Einhorn) läßt sich nicht zur Feldarbeit heranziehen. »Glaubst du ihm wirklich, er kehre zurück?«³⁷ Nein, sondern er läuft davon.

³³ A. WEISER, in Beer-Festschrift 1935, S. 91 und ThWNT, VI, S. 186: »... tritt bei der Verwendung von אֱמִין gegenüber Menschen mehr die gesamte Grundhaltung hervor, was auch im deutschen »trauen« mitschwingt.

³⁴ A. WEISER, ThWNT, VI, S. 186.

³⁵ Nach P. VOLZ, 1922, z. St. u. W. RUDOLPH, 1947, z. St. ist dieser Vers wohl aus dem jetzigen Zusammenhang herauszunehmen.

³⁶ Vgl G. HÖLSCHER, Hiob², 1952, S. 38 scheidet 15 15 unnötigerweise aus: »als Nachbildung von 4 18«.

³⁷ Zum Text vgl. BH³.

Von dem Unglauben an Gottes Wundertaten in der Frühzeit Israels (vgl. Num 14 11 ff.) berichtet Ps 78 32 als Warnung³⁸. Ps 106 12 berichtet positiv, daß die Israeliten nach dem Durchzug durchs Schilfmeer an Gottes Worte glaubten; vgl. Ex 14 31 (E).

4) Das Verhalten des Menschen gegenüber Gott.

Der Anfang und Urheber des Glaubens, auch wenn zuweilen der Mensch zum Glauben aufgefordert wird, ist stets Gott selbst. Nicht allein seine אֱלֹהִים, sondern alle Eigenschaften und Seinsweisen (Treue, Beständigkeit, Güte, Liebe, Gerechtigkeit, Heiligkeit, sein Anspruch an den Menschen), kurzum alles das, was ihn wirklich zu Gott macht, ist die Voraussetzung des Glaubens. Wenn der Mensch dies alles »für fest, sicher, zuverlässig hält«, erkennt er damit Gott an und räumt ihm das Recht ein, in seinem Leben seine Macht walten zu lassen (parallel dem Menschen, der zu einem Worte אָמַן sagt; s. o.). Das in diesen Gottesverhältnis eine ausgesprochene Ausschließlichkeit waltet, wird daran deutlich, daß אֱלֹהֵינוּ nirgends für die Beziehung zu anderen Göttern gebraucht, während z. B. בַּטַּח (und חֶסֶד) unbedenklich auch auf Götzen angewendet wird³⁹.

In diesem Sinne wird אֱלֹהֵינוּ gewöhnlich mit אֱ, zweimal auch mit dem ה der Person konstruiert⁴⁰.

a) Mit ה Dtn 9 23 redet von der gebotenen Einnahme Kanaans (vgl. unten Dtn 1 32); »und ihr (Israel!) glaubtet ihm nicht«⁴¹. Vgl. ähnlich Ps 119 66; II Reg 17 14. Übrigens ist im Priesterkodex der Gesichtspunkt des Glaubens noch mehr zurückgetreten als bei Deut.

Jes 43 10 ist der Glaube mit dem Erkennen Jahwes (Obj.!) in Parallele gesetzt und damit etwas ins »Intellektuelle« gezogen⁴². Das Volk soll die Ewigkeit und Einzigkeit Gottes erkennen und glauben⁴³.

³⁸ Vgl. sehr treffend B. DUHM, Psalmen, 1899, S. 203, 2. Aufl. 1922, S. 302 f.

³⁹ A. WEISER, in Beer-Festschrift, 1935, S. 92 u. ThWNT, VI, S. 188.

⁴⁰ Vgl. noch einmal A. WEISER, ThWNT, VI, S. 186: »die Verbindung mit ה oder הִ (auch ה mit Inf.) mehr den Akt, die mit אֱ mehr die Gesamthaltung in den Vordergrund rückt«.

⁴¹ A. WEISER, ThWNT, VI, S. 187: »Handelt es sich um Gottes Forderung, Befehl, Gebot . . ., so bedeutet Glauben die Anerkennung der Forderung und den Gehorsam des Menschen.«

⁴² Vgl. H. W. WOLFF, »Wissen um Gott« bei Hosea als Urform der Theologie, in: Ev. Theol. 12, 1952/53, S. 533. 554; auch A. WEISER, ThWNT, VI, S. 188, Zeile 12—15.

⁴³ Vgl. v. DORSSSEN, a. a. O. S. 25; auch P. VOLZ, Jes. II, S. XXIII: »Merkwürdig ist nur, daß der Mann solchen Glaubens fast nie das Wort »Glauben« gebraucht (43 10 nur beiläufig), sein Kernwort ist ,harren' und ,furchtlos sein'.«

b) Mit אָ, was »an Gott glauben«, ihm »trauen« zu übersetzen ist.

Hier ist die bekannte und älteste Stelle Gen 15 6⁴⁴ (E). Der Elohists steht in großer Nähe zur Prophetie, sein geschichtlicher Standpunkt zwischen Elia und Amos⁴⁵. In der Zeit war die Frage des Glaubens sehr akut durch die baalfreundliche Religionspolitik der Könige, so daß der Elohists Abraham (Abram) seinen Zeitgenossen als Vater des Glaubens vor Augen stellte.

Für die Erfassung der Stelle ist auch v. 5 heranzuziehen. A. DILLMANN⁴⁶ bemerkt sehr treffend: »Um ihn an die göttl. Macht zu erinnern, ihm die Menge seiner Nachkommen zu veranschaulichen, Glauben an die Verheißung in ihm zu erwecken, führt Gott den Abr. hinaus, u. weist ihn auf den Himmel mit seinen zahllosen Sternen hin.« Ohne selbst eine Möglichkeit der Verwirklichung zu sehen, glaubte er an Gottes Verheißung, d. h. er erkannte sie an und gab Gott freie Hand⁴⁷. Dieser Glaube, der »nicht geschildert, sondern nur behauptet wird«⁴⁸, wurde ihm von Gott als צְדָקָה »Gerechtigkeit« = das rechte fromme Verhalten, zugerechnet⁴⁹. Da an dieser Stelle das Perfekt steht, bleibt es die Frage, ob nur der einmalige Akt des Glaubens gemeint sei (GK²⁸ § 112g) oder ein bleibendes Vertrauen, das sich schon beim Auszug aus der Heimat zeigte (GK²⁸ § 112ss.). Zu erwägen wäre der Verbesserungsvorschlag רָאָה⁵⁰.

Die folgenden Stellen liegen »besonders in der Richtung, die Gesamtbeziehung zwischen Gott und Mensch zu umspannen«⁵¹.

Wie Abraham erfuhr auch Israel zu Beginn seiner Geschichte, beim Durchzug durchs Schilfmeer, die Wahrheit und Macht Gottes »und (das Volk) glaubte an Jahwe und seinen Diener Mose« Ex 14 31 J. Gott erscheint Ex 19 9 J. Mose im Wolken-dunkel, damit das Volk seine Rede mit Mose höre und an ihn glaube allezeit. Der Glaube richtet sich hier wiederum auf den Mittelsmann Gottes und wird durch Zeichen und Wunder hervorgerufen, vgl. Joh 4 48.

Josua und Kaleb, die dem durch die Kundschaftererzählung bestürzten Volk Mut zusprechen wollen, begann das Volk zu steinigen, als der כְּבוֹד יְהוָה erschien. Das folgende Gotteswort Num 14 11 J. tadelt diesen Unglauben.

⁴⁴ Die Quellenzugehörigkeit war sehr umstritten: H. GUNKEL, Gen³, 1910, entschied sich für J; O. PROCKSCH, Gen²⁻³, 1924, dagegen für E. Heute ist man sich in der Zuweisung dieser Stelle zum Elohisten einig, vgl. O. EISSFELDT, Hexateuch-Synopse, 1922, S. 23; Einlgtg.², 1956, S. 238; D. Genesis der Genesis, 1958, S. 18f. W. EICHRODT, Theol. d. AT, III, 1939, S. 24.

⁴⁵ Vgl. auch L. ROST, Zum geschichtlichen Ort der Pentateuchquellen, ZThK 53, 1956, S. 1—10. ⁴⁶ Gen.⁶, 1892, S. 248.

⁴⁷ Vgl. A. WEISER, ThWNT, VI, S. 187, Zeile 19—23.

⁴⁸ G. v. RAD, Das erste Buch Mose, 2, 1952, S. 155.

⁴⁹ Vgl. K. H. FAHLGREN, Sedaka, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im AT, 1932, G. v. RAD, Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit, ThLZ 76 (1951) Sp. 129—132; ders., Das erste Buch Mose, 2, 1952, S. 155f. (Exkurs); H.-W. HEIDLAND, Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit 1936, S. 78—80: behandelt חֶשֶׁב.

⁵⁰ Zum Ganzen vgl. noch die beiden Zeugnisse jüdischer Auslegung S. R. HIRSCH und JACOB bei VAN DORSSSEN, a. a. O. S. 98.

⁵¹ A. WEISER, ThWNT, VI, S. 187.

Im letzten Jahr der Wüstenwanderung wird auch Mose durch das ungläubige Murren des Volkes bei einem Wassermangel schwach Num 20 12 P. Mose (und Aaron) werden unnachsichtig bestraft, »weil ihr nicht an mich geglaubt habt«⁵². Sie sollen nicht in das Land kommen⁵³.

Auf die wunderbaren Machterweise Gottes während der Wüstenzeit blickt Mose Deut 1 32 noch einmal zurück, »aber trotz alledem glaubtet (נִאֲמִינִים) ihr nicht an Jahwe, euren Gott« (vgl. Joh 12 37). Das Part. drückt die noch verharrende Tendenz aus.

Ähnlich II Reg 17 14, wo der Unglaube als Grund des Untergangs des Nordreiches genannt wurde⁵⁴. Ebenso nimmt Ps 78 22 auf den Unglauben in der Geschichte Israels Bezug. Zorn kam gegen Israel auf, weil sie nicht an Gott glaubten (הִאֲמִין), und auf seine Hilfe nicht vertrauten (בָּטַח).

Endlich Jona 3 5 erzählt, wie die Bewohner Ninives nach der Predigt Jonas' bußfertig an Gott glaubten und sich davon die Abwendung der Strafe erhoffen⁵⁵. Diese schwächere Bedeutung gegenüber der vorhergehenden Stellen ist bemerkenswert.

5) Der absolute Gebrauch.

Durch die Predigt der Propheten war das Glauben: הִאֲמִין als das von Gott geforderte Verhalten zu ihm allgemein bekannt. Nur so konnte Jes 7 9 das zum transitiven Hiphil gehörige Objekt weglassen, ohne mißverstanden zu werden. Die Zuhörer wußten sofort, was er damit meinte und ergänzten sofort sinngemäß das einzig mögliche Objekt: Gott. Indes legt der Prophet mit dem absoluten oder objektlosen Gebrauch starken Nachdruck auf dieses Verhalten selbst. Der Glaube des Menschen ist damit nicht mehr an eine Zeit oder eine bestimmte Situation gebunden (vgl. den präpositionellen Gebrauch), sondern kennzeichnet ihn als ein dauerndes Verhalten des Menschen zu Gott. Dieser Glaube ist für Jesaja in seiner Erfahrung Jahwes als des heiligen

⁵² Vgl. KEIL bei v. DORSEN, a. a. O. S. 22; A. WEISER, ThWNT, VI, S. 187: »הִאֲמִין« drückt die darin enthaltene Ehrung Gottes als des mächtigen Herrn aus.«

⁵³ Da הִאֲמִין bei P sonst nicht üblich ist, ist es wohl erst durch einen Redaktor in den Text gekommen. O. EISSFELDT, Hex.-Synopse, 1922, S. 178 übersetzt: »widerpenstig gewesen seid gegen meinen Befehl«, vgl. auch B. BAENTSCH, Num, 1903, S. 569.

⁵⁴ Hier ist mit A. WEISER, ThNWT, VI, S. 187, Anm. 113, an Hab. Midr. (= 1QpHab.) II, 14f. zu erinnern; Text: The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery¹, ed. M. BURROWS, New Haven 1950, Taf. 55; vgl. auch H. BARDTKE, Hebr. Konsonantentexte, 1954, S. 49: »... Herrschaft der Kittäer und Übeltäter, und sie glauben nicht an Gottes Gebote, ...«; vgl. auch H. BARDTKE, Die Handschriftenfunde am Toten Meer², 1953, S. 125.

⁵⁵ Vgl. E. SELLIN, Das Zwölfprophetenbuch I², 1929, S. 298: »Sie glauben, daß Jahwe der ist, der Macht hat, ihre Stadt zu zerstören, und ziehn daraus die Konsequenzen«; auch A. WEISER, ThWNT, VI, S. 187; Anm. 115: »Auch Jo 3 5 ist unter dem Glauben der Heiden an Gott (Jahwe) die Gesamtreligion zu verstehen« (vgl. Glauben an den »Gottesbund« Hab. Midr. II, 4. Text: a. a. O.: »denn sie haben nicht an den Bund Gottes geglaubt...«; vgl. H. BARDTKE, Handschriftenfund², S. 125).

Gottes, der sich in der Geschichte offenbart und sich darin als treu erwiesen hat, begründet. Hier steht also das Vertrauen nicht so im Vordergrund wie im christlichen Glauben.

Daß diese objektlose Konstruktion intransitiv oder innerlich transitiv sei, ist damit abzulehnen. Hier ist denn wie an den anderen Stellen von der Grundbedeutung »für fest, zuverlässig halten« auszugehen. Es bleibt nur die Frage, wie dieser objektlose Gebrauch im Deutschen entsprechend wiederzugeben ist. Wenn man nicht gängig »glauben« sagen will, dann dürfte die Übersetzung »Glauben haben« (L. KÖHLER) dem Sinn am besten entsprechen.

Dadurch, daß Jesaja 79 durch den im Wortstamm אמן liegenden Gleichklang Glauben und Bleiben (Niph.) in einem einprägsamen Satz zusammenstellte, hat er die Bedeutung und die Kraft des Glaubens aufgedeckt. Obwohl Jesaja den Stamm אמן nur selten gebraucht, so ist eben doch an den betreffenden Stellen klar, was damit gemeint ist⁵⁶.

Der Gegensatz zu dem Glauben ist das ängstlich bebende Herz (72). Somit wird die Glaubensfrage hier zu der entscheidenden Existenzfrage⁵⁷. Der syrisch-ephraimitische Krieg bedeutet für König Ahas größte Gefahr, so daß er eilig die Verteidigung vorbereitet. Dabei trifft ihn das Prophetenwort (v. 7). Es soll nicht geschehen, was die Feinde vorhaben, weil Gott seinen eigenen Plan mit dem Hause David (II Sam 7) hat. Indes nur unter der Voraussetzung des Gottvertrauens kann Jesaja dem König ein gnädiges Vorübergehen der Gefahr zusichern. Statt seiner Kriegsvorbereitungen soll Ahas ruhig und sicher Gott walten lassen. Die Anwendung von Kriegsmitteln ist damitbarer Unglaube; auf eigene Kraft und Hilfe zu bauen ist Verleugnung Gottes (vgl. Jer 175), die den Untergang nach sich zieht: אִם לֹא אֵם לֹא תִאֲמָנוּ כִּי לֹא תִאֲמָנוּ⁵⁸.

Die Konjunktion כִּי ist das »כִּי affirmativum« mit der Bedeutung: »es ist der Fall, daß«, »gewiß« vgl. GK²⁸ § 159ee; C. BROCKELMANN, Syntax, § 51. Sie unterstreicht, wie im Glauben die Fortexistenz liegt.

Auch in der Bedrohung durch die assyrische Weltmacht, die eine angstvolle Hast auslöste, hält Jesaja den Glauben für die einzig mögliche Rettung, 28 16: הַמִּאֲמִין לֹא יִהְיֶה. Jede andere Sicherheit und Schutz werden dagegen verworfen, v. 17ff. Die Schutzbauten der Judäer sind trügerisch und nutzlos (v. 15). Diesen stellt

⁵⁶ J. BOEHMER, Der Glaube und Jesaja, ZAW 41 (1923), S. 84—93 versucht Jesaja das Wort »Glauben« abzusprechen. Der Versuch ist wenig überzeugend, weil er nicht berücksichtigt, daß die Forderung des Glaubens wie Gen 158 E zeigt, sehr viel älter als Jesaja ist.

⁵⁷ Vgl. Th. C. VRIEZEN, Theol des AT in Grundzügen, 1956, S. 113; auch H.-W. HERTZBERG, Prophet und Gott, 1923, S. 38.

⁵⁸ Vgl. v. DORSSSEN, a. a. O. S. 10. 11; bes. S. 90. Die Überlieferung für das *Kī l'ō tē'āmēnu* ist übrigens uneinheitlich: LXX und Peschitto: »ihr werdet (gewiß) nicht verstehen«; Vulgata, Symmachus und Targum: »ihr werdet nicht bleiben«, bzw. »nicht Bestand haben«. Am wörtlichsten ist Theodotion: εἰς μὴ πιστευσήτε οὐδε μὴ πιστευσήτε. Vgl. J. ZIEGLER, Isaias, 1939, S. 146.

Jes. den unsichtbaren, von Gott auf dem Zion gegründeten Bau gegenüber, der voll Festigkeit ist. Durch den Glauben fügen sich die Judäer »als lebendige Steine« (I Ptr 2 5 ff.) in diesen Bau ein, dessen Wahlspruch lautet: »Wer glaubt, der wankt nicht«⁵⁹.

Die folgenden Stellen des objektlosen Gebrauchs sind etwas schwierig. Ex 4 31 J redet von der Reaktion Israels auf die Mose zuteil gewordenen Offenbarungen und Wunderzeichen: »und das Volk glaubte«⁶⁰.

Hiob (29 24) berichtet von seinem früheren, glücklichen Leben, wo er anderen mit Trost und Rat helfen konnte: אֲשַׁחֵק אֲלֵהֶם לֹא יֵאֱמִינוּ »Ich lächelte denen zu, die kein Vertrauen hatten«⁶¹. »l'ô ja'amînu ist als Relativsatz in konjunktionsloser

Hypotaxe (vgl. arab. ^{٤١} ^{٤٢} ^{٤٣} ^{٤٤} ^{٤٥} ^{٤٦} ^{٤٧} ^{٤٨} ^{٤٩} ^{٥٠} ^{٥١} ^{٥٢} ^{٥٣} ^{٥٤} ^{٥٥} ^{٥٦} ^{٥٧} ^{٥٨} ^{٥٩} ^{٦٠} ^{٦١} ^{٦٢} ^{٦٣} ^{٦٤} ^{٦٥} ^{٦٦} ^{٦٧} ^{٦٨} ^{٦٩} ^{٧٠} ^{٧١} ^{٧٢} ^{٧٣} ^{٧٤} ^{٧٥} ^{٧٦} ^{٧٧} ^{٧٨} ^{٧٩} ^{٨٠} ^{٨١} ^{٨٢} ^{٨٣} ^{٨٤} ^{٨٥} ^{٨٦} ^{٨٧} ^{٨٨} ^{٨٩} ^{٩٠} ^{٩١} ^{٩٢} ^{٩٣} ^{٩٤} ^{٩٥} ^{٩٦} ^{٩٧} ^{٩٨} ^{٩٩} ^{١٠٠} ^{١٠١} ^{١٠٢} ^{١٠٣} ^{١٠٤} ^{١٠٥} ^{١٠٦} ^{١٠٧} ^{١٠٨} ^{١٠٩} ^{١١٠} ^{١١١} ^{١١٢} ^{١١٣} ^{١١٤} ^{١١٥} ^{١١٦} ^{١١٧} ^{١١٨} ^{١١٩} ^{١٢٠} ^{١٢١} ^{١٢٢} ^{١٢٣} ^{١٢٤} ^{١٢٥} ^{١٢٦} ^{١٢٧} ^{١٢٨} ^{١٢٩} ^{١٣٠} ^{١٣١} ^{١٣٢} ^{١٣٣} ^{١٣٤} ^{١٣٥} ^{١٣٦} ^{١٣٧} ^{١٣٨} ^{١٣٩} ^{١٤٠} ^{١٤١} ^{١٤٢} ^{١٤٣} ^{١٤٤} ^{١٤٥} ^{١٤٦} ^{١٤٧} ^{١٤٨} ^{١٤٩} ^{١٥٠} ^{١٥١} ^{١٥٢} ^{١٥٣} ^{١٥٤} ^{١٥٥} ^{١٥٦} ^{١٥٧} ^{١٥٨} ^{١٥٩} ^{١٦٠} ^{١٦١} ^{١٦٢} ^{١٦٣} ^{١٦٤} ^{١٦٥} ^{١٦٦} ^{١٦٧} ^{١٦٨} ^{١٦٩} ^{١٧٠} ^{١٧١} ^{١٧٢} ^{١٧٣} ^{١٧٤} ^{١٧٥} ^{١٧٦} ^{١٧٧} ^{١٧٨} ^{١٧٩} ^{١٨٠} ^{١٨١} ^{١٨٢} ^{١٨٣} ^{١٨٤} ^{١٨٥} ^{١٨٦} ^{١٨٧} ^{١٨٨} ^{١٨٩} ^{١٩٠} ^{١٩١} ^{١٩٢} ^{١٩٣} ^{١٩٤} ^{١٩٥} ^{١٩٦} ^{١٩٧} ^{١٩٨} ^{١٩٩} ^{٢٠٠} ^{٢٠١} ^{٢٠٢} ^{٢٠٣} ^{٢٠٤} ^{٢٠٥} ^{٢٠٦} ^{٢٠٧} ^{٢٠٨} ^{٢٠٩} ^{٢١٠} ^{٢١١} ^{٢١٢} ^{٢١٣} ^{٢١٤} ^{٢١٥} ^{٢١٦} ^{٢١٧} ^{٢١٨} ^{٢١٩} ^{٢٢٠} ^{٢٢١} ^{٢٢٢} ^{٢٢٣} ^{٢٢٤} ^{٢٢٥} ^{٢٢٦} ^{٢٢٧} ^{٢٢٨} ^{٢٢٩} ^{٢٣٠} ^{٢٣١} ^{٢٣٢} ^{٢٣٣} ^{٢٣٤} ^{٢٣٥} ^{٢٣٦} ^{٢٣٧} ^{٢٣٨} ^{٢٣٩} ^{٢٤٠} ^{٢٤١} ^{٢٤٢} ^{٢٤٣} ^{٢٤٤} ^{٢٤٥} ^{٢٤٦} ^{٢٤٧} ^{٢٤٨} ^{٢٤٩} ^{٢٥٠} ^{٢٥١} ^{٢٥٢} ^{٢٥٣} ^{٢٥٤} ^{٢٥٥} ^{٢٥٦} ^{٢٥٧} ^{٢٥٨} ^{٢٥٩} ^{٢٦٠} ^{٢٦١} ^{٢٦٢} ^{٢٦٣} ^{٢٦٤} ^{٢٦٥} ^{٢٦٦} ^{٢٦٧} ^{٢٦٨} ^{٢٦٩} ^{٢٧٠} ^{٢٧١} ^{٢٧٢} ^{٢٧٣} ^{٢٧٤} ^{٢٧٥} ^{٢٧٦} ^{٢٧٧} ^{٢٧٨} ^{٢٧٩} ^{٢٨٠} ^{٢٨١} ^{٢٨٢} ^{٢٨٣} ^{٢٨٤} ^{٢٨٥} ^{٢٨٦} ^{٢٨٧} ^{٢٨٨} ^{٢٨٩} ^{٢٩٠} ^{٢٩١} ^{٢٩٢} ^{٢٩٣} ^{٢٩٤} ^{٢٩٥} ^{٢٩٦} ^{٢٩٧} ^{٢٩٨} ^{٢٩٩} ^{٣٠٠} ^{٣٠١} ^{٣٠٢} ^{٣٠٣} ^{٣٠٤} ^{٣٠٥} ^{٣٠٦} ^{٣٠٧} ^{٣٠٨} ^{٣٠٩} ^{٣١٠} ^{٣١١} ^{٣١٢} ^{٣١٣} ^{٣١٤} ^{٣١٥} ^{٣١٦} ^{٣١٧} ^{٣١٨} ^{٣١٩} ^{٣٢٠} ^{٣٢١} ^{٣٢٢} ^{٣٢٣} ^{٣٢٤} ^{٣٢٥} ^{٣٢٦} ^{٣٢٧} ^{٣٢٨} ^{٣٢٩} ^{٣٣٠} ^{٣٣١} ^{٣٣٢} ^{٣٣٣} ^{٣٣٤} ^{٣٣٥} ^{٣٣٦} ^{٣٣٧} ^{٣٣٨} ^{٣٣٩} ^{٣٤٠} ^{٣٤١} ^{٣٤٢} ^{٣٤٣} ^{٣٤٤} ^{٣٤٥} ^{٣٤٦} ^{٣٤٧} ^{٣٤٨} ^{٣٤٩} ^{٣٥٠} ^{٣٥١} ^{٣٥٢} ^{٣٥٣} ^{٣٥٤} ^{٣٥٥} ^{٣٥٦} ^{٣٥٧} ^{٣٥٨} ^{٣٥٩} ^{٣٦٠} ^{٣٦١} ^{٣٦٢} ^{٣٦٣} ^{٣٦٤} ^{٣٦٥} ^{٣٦٦} ^{٣٦٧} ^{٣٦٨} ^{٣٦٩} ^{٣٧٠} ^{٣٧١} ^{٣٧٢} ^{٣٧٣} ^{٣٧٤} ^{٣٧٥} ^{٣٧٦} ^{٣٧٧} ^{٣٧٨} ^{٣٧٩} ^{٣٨٠} ^{٣٨١} ^{٣٨٢} ^{٣٨٣} ^{٣٨٤} ^{٣٨٥} ^{٣٨٦} ^{٣٨٧} ^{٣٨٨} ^{٣٨٩} ^{٣٩٠} ^{٣٩١} ^{٣٩٢} ^{٣٩٣} ^{٣٩٤} ^{٣٩٥} ^{٣٩٦} ^{٣٩٧} ^{٣٩٨} ^{٣٩٩} ^{٤٠٠} ^{٤٠١} ^{٤٠٢} ^{٤٠٣} ^{٤٠٤} ^{٤٠٥} ^{٤٠٦} ^{٤٠٧} ^{٤٠٨} ^{٤٠٩} ^{٤١٠} ^{٤١١} ^{٤١٢} ^{٤١٣} ^{٤١٤} ^{٤١٥} ^{٤١٦} ^{٤١٧} ^{٤١٨} ^{٤١٩} ^{٤٢٠} ^{٤٢١} ^{٤٢٢} ^{٤٢٣} ^{٤٢٤} ^{٤٢٥} ^{٤٢٦} ^{٤٢٧} ^{٤٢٨} ^{٤٢٩} ^{٤٣٠} ^{٤٣١} ^{٤٣٢} ^{٤٣٣} ^{٤٣٤} ^{٤٣٥} ^{٤٣٦} ^{٤٣٧} ^{٤٣٨} ^{٤٣٩} ^{٤٤٠} ^{٤٤١} ^{٤٤٢} ^{٤٤٣} ^{٤٤٤} ^{٤٤٥} ^{٤٤٦} ^{٤٤٧} ^{٤٤٨} ^{٤٤٩} ^{٤٥٠} ^{٤٥١} ^{٤٥٢} ^{٤٥٣} ^{٤٥٤} ^{٤٥٥} ^{٤٥٦} ^{٤٥٧} ^{٤٥٨} ^{٤٥٩} ^{٤٦٠} ^{٤٦١} ^{٤٦٢} ^{٤٦٣} ^{٤٦٤} ^{٤٦٥} ^{٤٦٦} ^{٤٦٧} ^{٤٦٨} ^{٤٦٩} ^{٤٧٠} ^{٤٧١} ^{٤٧٢} ^{٤٧٣} ^{٤٧٤} ^{٤٧٥} ^{٤٧٦} ^{٤٧٧} ^{٤٧٨} ^{٤٧٩} ^{٤٨٠} ^{٤٨١} ^{٤٨٢} ^{٤٨٣} ^{٤٨٤} ^{٤٨٥} ^{٤٨٦} ^{٤٨٧} ^{٤٨٨} ^{٤٨٩} ^{٤٩٠} ^{٤٩١} ^{٤٩٢} ^{٤٩٣} ^{٤٩٤} ^{٤٩٥} ^{٤٩٦} ^{٤٩٧} ^{٤٩٨} ^{٤٩٩} ^{٥٠٠} ^{٥٠١} ^{٥٠٢} ^{٥٠٣} ^{٥٠٤} ^{٥٠٥} ^{٥٠٦} ^{٥٠٧} ^{٥٠٨} ^{٥٠٩} ^{٥١٠} ^{٥١١} ^{٥١٢} ^{٥١٣} ^{٥١٤} ^{٥١٥} ^{٥١٦} ^{٥١٧} ^{٥١٨} ^{٥١٩} ^{٥٢٠} ^{٥٢١} ^{٥٢٢} ^{٥٢٣} ^{٥٢٤} ^{٥٢٥} ^{٥٢٦} ^{٥٢٧} ^{٥٢٨} ^{٥٢٩} ^{٥٣٠} ^{٥٣١} ^{٥٣٢} ^{٥٣٣} ^{٥٣٤} ^{٥٣٥} ^{٥٣٦} ^{٥٣٧} ^{٥٣٨} ^{٥٣٩} ^{٥٤٠} ^{٥٤١} ^{٥٤٢} ^{٥٤٣} ^{٥٤٤} ^{٥٤٥} ^{٥٤٦} ^{٥٤٧} ^{٥٤٨} ^{٥٤٩} ^{٥٥٠} ^{٥٥١} ^{٥٥٢} ^{٥٥٣} ^{٥٥٤} ^{٥٥٥} ^{٥٥٦} ^{٥٥٧} ^{٥٥٨} ^{٥٥٩} ^{٥٦٠} ^{٥٦١} ^{٥٦٢} ^{٥٦٣} ^{٥٦٤} ^{٥٦٥} ^{٥٦٦} ^{٥٦٧} ^{٥٦٨} ^{٥٦٩} ^{٥٧٠} ^{٥٧١} ^{٥٧٢} ^{٥٧٣} ^{٥٧٤} ^{٥٧٥} ^{٥٧٦} ^{٥٧٧} ^{٥٧٨} ^{٥٧٩} ^{٥٨٠} ^{٥٨١} ^{٥٨٢} ^{٥٨٣} ^{٥٨٤} ^{٥٨٥} ^{٥٨٦} ^{٥٨٧} ^{٥٨٨} ^{٥٨٩} ^{٥٩٠} ^{٥٩١} ^{٥٩٢} ^{٥٩٣} ^{٥٩٤} ^{٥٩٥} ^{٥٩٦} ^{٥٩٧} ^{٥٩٨} ^{٥٩٩} ^{٦٠٠} ^{٦٠١} ^{٦٠٢} ^{٦٠٣} ^{٦٠٤} ^{٦٠٥} ^{٦٠٦} ^{٦٠٧} ^{٦٠٨} ^{٦٠٩} ^{٦١٠} ^{٦١١} ^{٦١٢} ^{٦١٣} ^{٦١٤} ^{٦١٥} ^{٦١٦} ^{٦١٧} ^{٦١٨} ^{٦١٩} ^{٦٢٠} ^{٦٢١} ^{٦٢٢} ^{٦٢٣} ^{٦٢٤} ^{٦٢٥} ^{٦٢٦} ^{٦٢٧} ^{٦٢٨} ^{٦٢٩} ^{٦٣٠} ^{٦٣١} ^{٦٣٢} ^{٦٣٣} ^{٦٣٤} ^{٦٣٥} ^{٦٣٦} ^{٦٣٧} ^{٦٣٨} ^{٦٣٩} ^{٦٤٠} ^{٦٤١} ^{٦٤٢} ^{٦٤٣} ^{٦٤٤} ^{٦٤٥} ^{٦٤٦} ^{٦٤٧} ^{٦٤٨} ^{٦٤٩} ^{٦٥٠} ^{٦٥١} ^{٦٥٢} ^{٦٥٣} ^{٦٥٤} ^{٦٥٥} ^{٦٥٦} ^{٦٥٧} ^{٦٥٨} ^{٦٥٩} ^{٦٦٠} ^{٦٦١} ^{٦٦٢} ^{٦٦٣} ^{٦٦٤} ^{٦٦٥} ^{٦٦٦} ^{٦٦٧} ^{٦٦٨} ^{٦٦٩} ^{٦٧٠} ^{٦٧١} ^{٦٧٢} ^{٦٧٣} ^{٦٧٤} ^{٦٧٥} ^{٦٧٦} ^{٦٧٧} ^{٦٧٨} ^{٦٧٩} ^{٦٨٠} ^{٦٨١} ^{٦٨٢} ^{٦٨٣} ^{٦٨٤} ^{٦٨٥} ^{٦٨٦} ^{٦٨٧} ^{٦٨٨} ^{٦٨٩} ^{٦٩٠} ^{٦٩١} ^{٦٩٢} ^{٦٩٣} ^{٦٩٤} ^{٦٩٥} ^{٦٩٦} ^{٦٩٧} ^{٦٩٨} ^{٦٩٩} ^{٧٠٠} ^{٧٠١} ^{٧٠٢} ^{٧٠٣} ^{٧٠٤} ^{٧٠٥} ^{٧٠٦} ^{٧٠٧} ^{٧٠٨} ^{٧٠٩} ^{٧١٠} ^{٧١١} ^{٧١٢} ^{٧١٣} ^{٧١٤} ^{٧١٥} ^{٧١٦} ^{٧١٧} ^{٧١٨} ^{٧١٩} ^{٧٢٠} ^{٧٢١} ^{٧٢٢} ^{٧٢٣} ^{٧٢٤} ^{٧٢٥} ^{٧٢٦} ^{٧٢٧} ^{٧٢٨} ^{٧٢٩} ^{٧٣٠} ^{٧٣١} ^{٧٣٢} ^{٧٣٣} ^{٧٣٤} ^{٧٣٥} ^{٧٣٦} ^{٧٣٧} ^{٧٣٨} ^{٧٣٩} ^{٧٤٠} ^{٧٤١} ^{٧٤٢} ^{٧٤٣} ^{٧٤٤} ^{٧٤٥} ^{٧٤٦} ^{٧٤٧} ^{٧٤٨} ^{٧٤٩} ^{٧٥٠} ^{٧٥١} ^{٧٥٢} ^{٧٥٣} ^{٧٥٤} ^{٧٥٥} ^{٧٥٦} ^{٧٥٧} ^{٧٥٨} ^{٧٥٩} ^{٧٦٠} ^{٧٦١} ^{٧٦٢} ^{٧٦٣} ^{٧٦٤} ^{٧٦٥} ^{٧٦٦} ^{٧٦٧} ^{٧٦٨} ^{٧٦٩} ^{٧٧٠} ^{٧٧١} ^{٧٧٢} ^{٧٧٣} ^{٧٧٤} ^{٧٧٥} ^{٧٧٦} ^{٧٧٧} ^{٧٧٨} ^{٧٧٩} ^{٧٨٠} ^{٧٨١} ^{٧٨٢} ^{٧٨٣} ^{٧٨٤} ^{٧٨٥} ^{٧٨٦} ^{٧٨٧} ^{٧٨٨} ^{٧٨٩} ^{٧٩٠} ^{٧٩١} ^{٧٩٢} ^{٧٩٣} ^{٧٩٤} ^{٧٩٥} ^{٧٩٦} ^{٧٩٧} ^{٧٩٨} ^{٧٩٩} ^{٨٠٠} ^{٨٠١} ^{٨٠٢} ^{٨٠٣} ^{٨٠٤} ^{٨٠٥} ^{٨٠٦} ^{٨٠٧} ^{٨٠٨} ^{٨٠٩} ^{٨١٠} ^{٨١١} ^{٨١٢} ^{٨١٣} ^{٨١٤} ^{٨١٥} ^{٨١٦} ^{٨١٧} ^{٨١٨} ^{٨١٩} ^{٨٢٠} ^{٨٢١} ^{٨٢٢} ^{٨٢٣} ^{٨٢٤} ^{٨٢٥} ^{٨٢٦} ^{٨٢٧} ^{٨٢٨} ^{٨٢٩} ^{٨٣٠} ^{٨٣١} ^{٨٣٢} ^{٨٣٣} ^{٨٣٤} ^{٨٣٥} ^{٨٣٦} ^{٨٣٧} ^{٨٣٨} ^{٨٣٩} ^{٨٤٠} ^{٨٤١} ^{٨٤٢} ^{٨٤٣} ^{٨٤٤} ^{٨٤٥} ^{٨٤٦} ^{٨٤٧} ^{٨٤٨} ^{٨٤٩} ^{٨٥٠} ^{٨٥١} ^{٨٥٢} ^{٨٥٣} ^{٨٥٤} ^{٨٥٥} ^{٨٥٦} ^{٨٥٧} ^{٨٥٨} ^{٨٥٩} ^{٨٦٠} ^{٨٦١} ^{٨٦٢} ^{٨٦٣} ^{٨٦٤} ^{٨٦٥} ^{٨٦٦} ^{٨٦٧} ^{٨٦٨} ^{٨٦٩} ^{٨٧٠} ^{٨٧١} ^{٨٧٢} ^{٨٧٣} ^{٨٧٤} ^{٨٧٥} ^{٨٧٦} ^{٨٧٧} ^{٨٧٨} ^{٨٧٩} ^{٨٨٠} ^{٨٨١} ^{٨٨٢} ^{٨٨٣} ^{٨٨٤} ^{٨٨٥} ^{٨٨٦} ^{٨٨٧} ^{٨٨٨} ^{٨٨٩} ^{٨٩٠} ^{٨٩١} ^{٨٩٢} ^{٨٩٣} ^{٨٩٤} ^{٨٩٥} ^{٨٩٦} ^{٨٩٧} ^{٨٩٨} ^{٨٩٩} ^{٩٠٠} ^{٩٠١} ^{٩٠٢} ^{٩٠٣} ^{٩٠٤} ^{٩٠٥} ^{٩٠٦} ^{٩٠٧} ^{٩٠٨} ^{٩٠٩} ^{٩١٠} ^{٩١١} ^{٩١٢} ^{٩١٣} ^{٩١٤} ^{٩١٥} ^{٩١٦} ^{٩١٧} ^{٩١٨} ^{٩١٩} ^{٩٢٠} ^{٩٢١} ^{٩٢٢} ^{٩٢٣} ^{٩٢٤} ^{٩٢٥} ^{٩٢٦} ^{٩٢٧} ^{٩٢٨} ^{٩٢٩} ^{٩٣٠} ^{٩٣١} ^{٩٣٢} ^{٩٣٣} ^{٩٣٤} ^{٩٣٥} ^{٩٣٦} ^{٩٣٧} ^{٩٣٨} ^{٩٣٩} ^{٩٤٠} ^{٩٤١} ^{٩٤٢} ^{٩٤٣} ^{٩٤٤} ^{٩٤٥} ^{٩٤٦} ^{٩٤٧} ^{٩٤٨} ^{٩٤٩} ^{٩٥٠} ^{٩٥١} ^{٩٥٢} ^{٩٥٣} ^{٩٥٤} ^{٩٥٥} ^{٩٥٦} ^{٩٥٧} ^{٩٥٨} ^{٩٥٩} ^{٩٦٠} ^{٩٦١} ^{٩٦٢} ^{٩٦٣} ^{٩٦٤} ^{٩٦٥} ^{٩٦٦} ^{٩٦٧} ^{٩٦٨} ^{٩٦٩} ^{٩٧٠} ^{٩٧١} ^{٩٧٢} ^{٩٧٣} ^{٩٧٤} ^{٩٧٥} ^{٩٧٦} ^{٩٧٧} ^{٩٧٨} ^{٩٧٩} ^{٩٨٠} ^{٩٨١} ^{٩٨٢} ^{٩٨٣} ^{٩٨٤} ^{٩٨٥} ^{٩٨٦} ^{٩٨٧} ^{٩٨٨} ^{٩٨٩} ^{٩٩٠} ^{٩٩١} ^{٩٩٢} ^{٩٩٣} ^{٩٩٤} ^{٩٩٥} ^{٩٩٦} ^{٩٩٧} ^{٩٩٨} ^{٩٩٩} ^{١٠٠٠} ^{١٠٠١} ^{١٠٠٢} ^{١٠٠٣} ^{١٠٠٤} ^{١٠٠٥} ^{١٠٠٦} ^{١٠٠٧} ^{١٠٠٨} ^{١٠٠٩} ^{١٠١٠} ^{١٠١١} ^{١٠١٢} ^{١٠١٣} ^{١٠١٤} ^{١٠١٥} ^{١٠١٦} ^{١٠١٧} ^{١٠١٨} ^{١٠١٩} ^{١٠٢٠} ^{١٠٢١} ^{١٠٢٢} ^{١٠٢٣} ^{١٠٢٤} ^{١٠٢٥} ^{١٠٢٦} ^{١٠٢٧} ^{١٠٢٨} ^{١٠٢٩} ^{١٠٣٠} ^{١٠٣١} ^{١٠٣٢} ^{١٠٣٣} ^{١٠٣٤} ^{١٠٣٥} ^{١٠٣٦} ^{١٠٣٧} <

In seinem Leiden hält Hiob (9 16) es nicht einmal für »sicher«, daß Gott beim Gebet seine Stimme hört.

Selbst die heidnischen »Könige der Erde« hielten die Eroberung Jerusalems für unmöglich, Thr 4 12, da Jahwe sie doch beschützt⁷⁰.

Die Bedeutungsnuance »für möglich halten, daß« finden wir auch Hi 15 22. Von dem רשע »Übeltäter«, der in beständiger Todesangst schwebt, heißt es: »Aus der Finsternis glaubt er nicht zu entinnen«⁷¹. Hier haben wir eine reine Infinitivkonstruktion.

Abgesehen von den exegetischen Schwierigkeiten⁷² enthält Ps 27 13 ein gläubiges Bekenntnis zu dem Gott, der helfen kann und will.

8) Jdc 11 20.

Diese singuläre Stelle lautet: וְלֹא־הָאֱמִיץ סִיחֹן אֶת־יִשְׂרָאֵל »aber Sichon vertraute Israel nicht, daß es durch sein Gebiet zöge«. Ist das אֶת Acc. obj.⁷³ oder Präposition »mit«⁷⁴? Erwägenswert ist auch die Emendation nach Analogie von Num 21 23 in יִמְאָן »Aber Sichon weigerte sich . . .⁷⁵. Am einfachsten läßt sich wohl doch die konservative Deutung als Konstruktion mit dem Acc. und dem inf. constr. verstehen.

IV.

Der Begriff האמין und sein »Sitz im Leben« des alten Israel.

A. WEISER hat die Frage nach dem »Sitz im Leben« zuerst gestellt⁷⁶. Er kam auf Grund von II Sam 20 18f. zu dem Schluß, »den ursprünglichen Ort des religiösen Gebrauchs von אמן für das Gottesverhältnis in der Jahwebundesgenossenschaft Israels und ihrer religiösen Ausformung zu suchen«. Diese Auffassung präzisiert er ThWNT, VI, S. 188 neuerdings dahin, »daß Sitz und Ursprung des religiösen

⁷⁰ Vgl. H.-J. KRAUS, Klagelieder, 1956, S. 73.

⁷¹ Zum Moment des Hoffens vgl. GESENIUS, Thesaurus, I, 1829, Sp. 114b.

⁷² Es ist die Frage, ob ein Nachsatz zu ergänzen sei; vgl. F. BAETHGEN, Psalmen³, 1904, S. 78: »dann wäre ich verloren gewesen«, oder ob לֹא־לֵא wegzulassen sei, B. DUHM, Psalmen², 1922, S. 114f. s. die Komm. Zur Aposiopese vgl. GK²⁸ § 167a, BROCKELMANN, Syntax, § 170. Zum Bedingungssatz vgl. GK²⁸ § 159dd; BROCKELMANN, Syntax § 165b.

⁷³ So: GES., Thes. I, S. 114b; GES.-BUHL, S. 49a; BROWN-DRIVER-BRIGGS, S. 53a; E. BERTHEAU, Richter², 1883, S. 188; S. OETTLI, Richter, 1893, S. 268; HSAT⁴, I, 1922, S. 391; H. W. HERTZBERG, Jos. Richter Ruth, 1953, S. 211.

⁷⁴ Vgl. A. WEISER, ThWNT, VI, S. 186, Anm. 106 (+ Haplographie des ל) od. A. SCHLATTER, Der Glaube im NT⁴, 1927, S. 557; Anm. 1: »präpositionell kräftig gedacht«.

⁷⁵ So K. BUDDE, Richter, 1897, S. 84; W. NOWACK, Richter, Ruth u. Samuel, 1900, S. 105, L. KÖHLER, Lexikon S. 61b. Zu den »Umstellungen« vgl. FRIEDR. DELITZSCH, Lese- u. Schreibfehler, 1920, § 95a = S. 89ff.

⁷⁶ Vgl. »Glauben im Alten Testament« in Beer-Festschrift 1935, S. 99.

Gebrauchs des Wortstammes **אמן** in der at.lichen Überlieferung des sakralen Jahwebundes zu suchen ist«.

Dagegen zeigt G. v. RAD⁷⁷: »Es ist so gut wie sicher, daß der Glaubensgedanke, d. h. jenes getroste Vertrauen in das Handeln Jahwes seinen eigentlichen Ursprung im heiligen Kriege hatte, und daß er von daher seine eigentlich dynamische Prägung erhielt«⁷⁸. Somit beantwortet er die Frage nach dem Sitz im Leben: »Ursprünglich sicher nicht irgendwo im individuellen Leben, sondern in dem der Kollektivität, und das heißt im Kultus. Im Kultus aber nicht im Bereich der Feste, sondern im Bannkreis des geschichtlichen Waltens Jahwes«⁷⁹.

Den m. E. unberechtigten Schritt in den Kultus selbst geht W. VRSCHER⁸⁰, wenn er darlegt: »Man sollte nicht mehr bezweifeln, daß des Propheten Jesaja unvergleichliche Formel der Wechselwirkung zwischen der Treue Gottes und dem Glauben des Menschen im Sprachgebrauch des königlichen Zionsfestes verwurzelt ist«.

Gewiß dürfte das kollektive Verhalten des Volkes bzw. des Heerbannes zu Gott anfangs bestimmend gewesen sein, doch der individuelle Glaube des Einzelnen zeigt sich erst da, wo sich das religiöse Denken vom nationalen ablöst und der Mensch unmittelbar vor Gott steht. Hier setzt W. EICHRODT⁸¹ ein. Er findet den »Sitz im Leben« in der Zeit der Propheten Elia und Elisa und ihres Widerstandes gegen Baal. Hier wurde das kollektive Denken und Handeln der Nation gesprengt und der Einzelne in die Entscheidung für Jahwe oder Baal gerufen. Durch die Entscheidung für Jahwe war dann die individuelle Beziehung hergestellt, für die der Glaube ausschlaggebend wurde.

Offensichtlich ist damit in dieser Frage noch alles offen. Auch lassen sich im alten Israel nicht Individuum und Gemeinschaft reinlich trennen⁸².

Der Terminus **האמין** bringt die einzig richtige Haltung des Menschen vor Gott zum Ausdruck. Dieses Glaubensverhältnis ist ein personales Verhältnis, das klar im Denken und Wollen (**לב**) des Menschen verankert ist. Der damit gegebene Wagnischarakter des Glaubens wird an der Grundbedeutung »für zuverlässig halten« deutlich⁸³.

⁷⁷ Der Hl. Krieg im alten Israel, 1952, S. 31.

⁷⁸ Vgl. auch die Zustimmung von H.-J. KRAUS in: D. Freiheit d. Evgl. u. d. Gesellsch. 1952, S. 115.

⁷⁹ a. a. O. S. 31. Dem hält A. WEISER, ThWNT, VI, S. 189, Anm. 122, entgegen, daß diese Festlegung »der Weite des at.lichen Glaubensbegriffes nicht gerecht wird«.

⁸⁰ D. Immanuel-Botschaft im Rahmen des königl. Zionsfestes, 1955, S. 20.

⁸¹ Theol. d. AT, III, 1939, S. 23.

⁸² O. EISSFELDT, Der Gottesknecht bei Deuterojesaja, 1933, S. 12 ff.

⁸³ Damit ist mit VAN DORSSSEN, a. a. O. S. 96 f. A. WEISERS, ThWNT, VI, S. 184 Deutung »als Formalbegriff dessen Inhalt in jedem Falle durch das besondere Subj.

Der Mensch kann es tun oder lassen. Allemal geht dem Glauben die Offenbarung Gottes in der Geschichte als des אֱלֹהִים אֶתָּה⁸⁴ oder die Selbstmitteilung Gottes in einem bestimmten Fall, etwa in einer Verheißung, voraus. Die so begründete Haltung ist dann unabhängig von den irdisch-menschlichen Beziehungen und Wechselfällen wie die Beispiele des Abraham und der Begegnung Jesajas mit Ahas zeigten.

Bezeichnend für den Glauben im AT ist nun das bestimmende Wechselverhältnis von Aktivität und Passivität. Glaube ist insofern Passivität, als der Mensch nun weiß, daß Gott alles wirkt, und daraus die Konsequenz zieht. Damit wird der Mensch sich seiner Kleinheit und Ohnmacht bewußt, so daß er auf die trügerische Hilfe seines Verstandes und seiner Kraft verzichtet, um von Gott zu nehmen.

Die aktive Seite zeigte sich bereits in dem »Für-fest-halten«, daß sich der Mensch damit auf die »Festigkeit, Treue, Beständigkeit« Gottes verläßt und konsequent mit ihr rechnet. Darin zeigt sich die ungeheure Stärke des Glaubens.

Diese beiden Seiten sind für den atlichen Menschen zu einem eigentümlichen Spannungsverhältnis vereinigt, wie es JOH. HEMPEL⁸⁵ an dem Ineinander des Gefühles des Abstandes (Furcht) und der Verbundenheit (Vertrauen) zeigte. Das besondere am Glauben dürfte darum dies sein, daß der Mensch trotz der Allmacht Gottes ihm vertraut.

anders bestimmt wird« (vgl. auch S. 186. 187) aufzugeben. Vgl. auch die Kritik von W. EICHRODT, Theol. d. AT, III, 1939, S. 23; Anm. 2.

⁸⁴ Zur »unverbrüchlichen Treue Gottes« vgl. u. a. P. VOLZ, Das Dämonische in Jahwe, 1924, S. 36; C. H. RATSCHOW, in ZThK 51 (1954), S. 367: »Diese Treue Gottes trägt die Gewißheit des Glaubens«. L. KÖHLER, Der Hebr. Mensch, 1953, S. 69: »Sie berichten von der Wandelbarkeit des menschlichen Geschickes und von der Unwandelbarkeit der göttlichen Treue.« S. 70: »Keiner sieht seinen Weg voraus, keiner kann ihn gestalten; Warten und Stillesein ist die einzig mögliche Art zu leben.«

⁸⁵ Gott und Mensch im AT², 1936, S. 4—33.

(Abgeschlossen am 16. 7. 1958)

Die syropalästinische Jesaja-Übersetzung¹

Von Dr. L. Delekat in Erlangen

(Erlangen, Kochstr. 6)

Abkürzungen:

A' = Aquila. Af = Afel. A, Anecd = Anecdota Syriaca, collegit edidit explicuit J. P. N. LAND, Tom IV, Lugd. Bat. 1875 S. 103—224. BH = Biblia Hebraica ed. R. KITTEL 1951. Cl, Clim = Codex Climaci Rescriptus, ed. A. S. LEWIS, Horae Semiticae VIII, Cambridge 1909. Cod. Dam = F. SCHULTHESS, Christlich-palästinische Fragmente aus der Omajjaden-Moschee zu Damaskus, Berlin 1905. CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Ev = The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels, re-edited from two Sinai MSS by A. S. LEWIS and M. D. GIBSON, London 1899. ̡ = Septuaginta, in Jes, 12 Propheten und Hes zitiert nach ZIEGLERS Ausgaben; sonst nach RAHLFS Handausgabe. Varianten in den andern Büchern nach BROOKE-McLEAN und HP. ̢, ̣ usw. = Der der betreffenden Lesart von ̢ oder ̣ usw. zugrundeliegende hebräische Text. HP = R. HOLMES J. PARSONS, Vetus Testamentum Graecum cum Variis Lectionibus, 5 Bde., Oxford 1798—1827. Hs, Hss = Handschrift, Handschriften. ̤ = Jonathan, in Jesaja zitiert nach J. F. STENNING, The Targum of Isaiah ed. with a Translation, Oxford 1949, sonst nach P. DE LAGARDE, Prophetiae Chaldaice, Leipzig 1872. ja. = jüdisch-aramäisch. L, Lect = A Palestinian Syriac Lectionary Containing Lessons from the Pentateuch etc. . . ., ed. by A. S. LEWIS, London 1987. ̥ = Masoretentext nach BH, Varianten nach BH und KENNICOTT. mh = mittelhebräisch. NTS = New Testament Studies. ̦ = Onkelos nach A. BERLINER, Targum Onkelos, Berlin 1884. ̧ = Peschitta, in Jesaja zitiert und vokalisiert nach Biblia Sacra Veteris et Novi Testamenti juxta Versionem Simplicem vulgo Peschitta dictam, Mosul 1887—92, in den andern Büchern zuweilen zitiert nach S. LEE, Vetus Testamentum Syriace, London 1824. ̨ = Symmachus. SF = Palestinian Syriac Texts from Palimpsest Fragments in the Taylor-Schechter Collection, ed. by A. S. LEWIS, London 1900. ̩ = Syrohexaplaris nach M. MIDDELDORFF, Codex Syriaco-Hexaplaris, Berlin 1835 (die photolithographische Ausgabe der Mailänder Hs von A. M. CERIANI, Monumenta Sacra et Profana VII, Mailand 1874, stand mir nur im Lesesaal der Göttinger Universitätsbibliothek zur Verfügung). ̪ = Die Syropalästinische Übersetzung, ohne Determinativ = ̪^L. ̪^A, ̪^L usw. = Der syropalästinische Text nach Anecd, Lect usw. ̫ = Targum, zu den Hagiographen nach P. DE LAGARDE, Hagiographa Chaldaice, Leipzig 1873. ̬, ̭ = Das der betreffenden Lesart von ̢, ̣ usw. zugrunde liegende Targum. ̮ = Theodotion.

Im übrigen vgl. die Abkürzungen bei L. KÖHLER-W. BAUMGARTNER, Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Leiden 1953. Die vom syropalästinischen AT vorhandenen Stücke findet man nachgewiesen bei F. SCHULTHESS, Lexicon Syropalaestinum, Bero- lini 1903. Cod. manuscr. = H. DUENSING, Christlich-palästinisch-aramäische Texte und Fragmente, Göttingen 1906. Die meisten bei SCHULTHESS nicht nachgewiesenen Stücke findet man in Clim, zum Teil auch bei DUENSING und in Cod. Dam. Sonst ist noch

¹ Der hier veröffentlichte Aufsatz ist das 3. Kapitel einer Arbeit, die von der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg Anfang 1956 als Doktordissertation angenommen wurde.

nachzutragen: Jos 22 9-11 RB 60 1953 S. 526, Jes 25 3b-12 A. S. LEWIS, Supplement to a Syrac Lectionary, Cambridge 1907, Ps 123/124 RB 43 1934 S. 519ff.; H. DUENSING, Neue christlich-pal.-aram. Fragmente, Nachr. d. Göttinger Akademie der Wiss. 1944 Nr. 9; H. DUENSING, Nachlese chr.-pal.-aram. Fragmente, Nachr. d. Gött. Ak. d. Wiss. 1955 Nr. 5; M. BLACK, A Christian Palestinian Syriac Horologion (Texts and Studies I), Cambridge 1954. Zur Zitierweise: Ⲯ und Ⲯp werden, wo sie allein, also nicht neben Ⲙ zitiert werden, nach der Kapitel- und Verszählung von Ⲯ angeführt, in Jesaja aber immer nach der von Ⲙ.

Als eines der wichtigsten Ergebnisse eines Aufsatzes von A. BAUMSTARK, in dem er nachwies, daß der christlich-palästinische Pentateuchtext auf ein jüdisches Targum zurückgeht², haben es F. ROSENTHAL und C. BROCKELMANN angesehen, daß die christlich-palästinische Bibelübersetzung offenbar sehr viel älter sein muß, als man bis dahin allgemein annahm³. TH. NÖLDEKE hatte, wenig präzise, aber vorsichtig, die Jahre zwischen 300—600 als den Zeitraum angegeben, in dem die Entstehung der christlich-palästinischen Literatur anzusetzen sei⁴. Danach wurde es üblich, sich für das spätere Datum zu entscheiden. Man suchte eine aramäischsprechende christliche Gemeinschaft in Palästina und fand sie in Juden und Samaritanern, die unter Justinian (527—565) und Heraklius (611—641) zum Christentum bekehrt worden seien⁵. Die Unmöglichkeit und Unnötigkeit dieser Lösung zeigte mit aller Evidenz M. P. LAGRANGE⁶, und einen allenfalls noch möglichen Zweifel, daß die syropalästinische Bibelübersetzung und überhaupt die syropalästinische Literatur, wie LAGRANGE deutlich sah, nichts anderem diene als dem Bedürfnis weiter Kreise der christlichen Bevölkerung Palästinas, die bis zur arabischen Eroberung und danach aramäisch sprachen, zerstreute J. T. MILIK, der vor kurzem eine syropalästinische Inschrift vielleicht des 6. oder 7. Jh.s und einen syropalästinischen Mönchsbrief wohl aus dem 8.—10. Jh. neu veröffentlicht und die bisher bekanntgewordenen syro-

² Das Problem des christlich-palästinischen Pentateuchtextes, Oriens Christianus, 3. Serie 10, 1935, S. 201—224.

³ F. ROSENTHAL, Die aramaistische Forschung seit Th. Nöldekes Veröffentlichungen, Leiden 1939, S. 58f. C. BROCKELMANN im Handbuch der Orientalistik, 3. Bd. Leiden 1954, S. 144. Vgl. auch M. H. GOTTSTEIN, Biblica 35 (1954), S. 62 Anm. 5.

⁴ Über den christlich-palästinischen Dialekt ZDMG 22 (1886), S. 443—527. Er neigte zu dem Frühansatz, S. 525. Vgl. auch A. S. LEWIS, Horae Semiticae 8, S. XIII.

⁵ F. C. BURKITT, Christian Palestinian Literature, JThSt 2 (1904), S. 174—185. F. SCHULTHESS, Grammatik des christlich-palästinischen Aramäisch, Tübingen 1924, S. 1. Aus dem gleichen Grund hatte TH. ZAHN, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons 1 (1881), S. 336ff. (348ff.), den transjordanischen ebjonitischen Gemeinden des 4. Jh.s die Urheberschaft des Evangeliums zugeschrieben.

⁶ L'Origine de la Version Syro-Palestinienne des Evangiles, RB 34 (1925), 481 bis 504. Vgl. auch F. ROSENTHAL, Die aramaistische Forschung seit Th. Nöldekes Veröffentlichungen, Leiden 1939, S. 157f.

palästinischen Inschriften mit verbesserten Lesungen bequem zusammengestellt hat⁷.

Das älteste Zeugnis für die Existenz einer schriftlichen syropalästinischen Bibelübersetzung ist eine Stelle aus einem Brief des Hieronymus, wo es heißt, daß die Teilnehmer an dem Begräbnis der hl. Paula in Bethlehem (gest. 404) »Graeco Latino Syroque sermone psalmos in ordine personabant«⁸. Das war natürlich nur möglich, wenn es einen (einigermaßen) einheitlichen syropalästinischen Psalmtext gab, den die Leute — als geborene Christen doch wohl in ihrer Jugend — auswendig gelernt hatten. Dann besteht kein Grund, den Wortlaut des Berichts der Pilgerin Etheria über die sprachlichen Verhältnisse in der christlichen Gemeinde zu Jerusalem gegen Ende des 4. Jh.s⁹, der im übrigen ja auch selbst den Gebrauch des Aramäischen in der Liturgie deutlich voraussetzt, so auszulegen, als sei die Verdolmetschung der Schriftlesung ins Aramäische durchaus ohne Zuhilfenahme schriftlicher Texte zu denken¹⁰. Abgesehen davon, daß die Lesungen ja auch lateinisch gebracht wurden — die Übersetzer werden schwerlich improvisiert haben, wenn sie doch eine lateinische Bibel zur Verfügung hatten —, für die Liturgie, für das private Studium der gewiß nur sehr teilweise des Griechischen mächtigen Landpriester und überhaupt wohl für den Gottesdienst in den Landgemeinden brauchte man schriftliche Übersetzungen¹¹. Die glei-

⁷ Une Inscription et une Lettre en Araméen Christo-Palestiniens, RB 60 (1953), S. 526—539. MILIKS Ansatz des Briefs im 7. Jh. ist höchstwahrscheinlich zu früh.

⁸ Ep. CVIII 29, nach der Ausgabe von I. HILBERG, CSEL 55, 2 (1912), S. 348, zitiert von MILIK, a. a. O., RB 60 (1953), S. 537.

⁹ 393/94 nach B. ALTANER, Patrologie (⁵1958), S. 205. Dort abweichende Meinungen.

¹⁰ MILIK, a. a. O., RB 60 (1953), S. 537 Anm. 2. Vgl. TH. ZAHN, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, S. 347, der hinsichtlich der sofort zu erwähnenden Verhältnisse in Baischan-Skythopolis schreibt: »Hätten die Christen von Skythopolis um das Jahr 300 Übersetzungen der Bibel in die aramäische, jüdisch-syrische Volkssprache besessen, so würden sie sich nicht mit mündlicher Dolmetschung der griechischen Bibel in den gemischten Gemeinden abgemüht haben«. S. 19 hatte er die Sache richtiger wiedergegeben: Prokop hatte »dem syrisch redenden Teil der Gemeinde das, was im Gottesdienst griechisch vorgetragen wurde, in die Volkssprache zu übersetzen«.

¹¹ Über die sprachlichen Verhältnisse im nachchristlichen jüdischen Palästina vgl. das sehr instruktive Buch von S. LIEBERMAN, Greek in Jewish Palestine, New York 1942. LIEBERMAN glaubt, daß man auf dem Lande allenfalls »the limited practical everyday vocabulary of Greek« beherrschte (S. 2). Der Presbyter Lucian von Kaphar Gamla bei Jerusalem, der um 415 einem gewissen Avitus griechisch einen Bericht über die Auffindung der Gebeine des hl. Stephanus, Gamaliel, Nikodemus und Abib »diktierte«, war nach einer ansprechenden Vermutung von P. PEETERS, Le Trefonds Oriental de l'Hagiographie Byzantine, Bruxelles 1950 (Subsidia Hagiographica 26), S. 55—58 des Griechischen nicht so kundig, daß er sich zugetraut hätte, den Bericht

chen Erwägungen gelten für Skythopolis-Baischan (*bēsān*) wo nach dem Zeugnis Eusebs der Märtyrer Prokop (gest. 303) als Lektor und — so wird man den Text nach den in dem Etheria-Bericht deutlicher zum Ausdruck kommenden ganz analogen Verhältnissen auslegen müssen — als Dolmetscher der bischöflichen Predigten wirkte. Die beiden Stellen lauten:

Et quoniam in ea provincia pars populi et graece et siriste nouit, pars etiam alia per se graece, aliaque etiam pars tantum siriste, itaque, quoniam episcopus licet siriste nouerit, tamen semper graece loquitur et nunquam siriste: itaque ergo stat semper presbyter, qui, episcopo graece dicente, siriste interpretatur, ut omnes audiant, quae exponuntur. Lectiones etiam, quaecumque in ecclesia leguntur, quia necesse est graece legi, semper stat, qui siriste interpretatur propter populum, ut semper discant. Sane quicumque hic latini sunt, id est qui nec siriste nec graece nouerunt, ne contristentur, et ipsis exponitur eis, quia sunt alii fratres et sorores graecolatini qui latine exponunt eis. Illud autem hic ante omnia valde gratum fit et valde admirabile, ut semper tam ymni quam antiphonae et lectiones nec non etiam et orationes, quas dicet episcopus, tales pronuntiationes habeant, ut et dei, qui celebratur, et loco, in quo agitur, aptae et convenientes sint semper¹².

Und hier der Bericht Eusebs über Prokop nach der etwas ausführlicheren und, wie es scheint, zuverlässigen lateinischen Fassung des Valesius¹³:

Igitur genere quidem Aeliensis, conversatione autem vel habitatione Scythopolitanus erat. Ibi ecclesiae tria ministeria praebebat: unum in legendi officio, alterum in Syri interpretatione sermonis, et tertium aduersus daemones manus impositione consummans.

Im Jahre 347 oder 348 hat Cyrill von Jerusalem, wahrscheinlich damals schon Bischof, seine berühmten 24 Katechesen gehalten, die von einem Zuhörer stenographisch mitgeschrieben und nach diesem — offenbar nicht noch einmal von Cyrill selbst durchkorrigierten — Text verbreitet wurden¹⁴. H. DUENSING veröffentlichte 1906 in seinen

selbst griechisch zu verfassen. Möglicherweise ist er dagegen der Verfasser der syropalästinischen Version, von der Fragmente bei F. SCHULTHESS, Christlich-palästinische Fragmente aus der Omajjaden-Moschee zu Damaskus, Berlin 1905, S. 102—106, veröffentlicht sind (PEETERS, a. a. O. S. 56). Es würde sich lohnen, unter diesem Gesichtspunkt das Verhältnis der verschiedenen Texte noch einmal zu prüfen (vgl. inzwischen N. FRANCO, Roma e l'Oriente t. 8, 1914, S. 291—97 und P. DELEHAYE, Analecta Bollandiana t. 49, 1931, S. 25). Bewährt sich die Vermutung von PEETERS, hätten wir in den syropalästinischen Fragmenten des Lucianbriefs die einzigen bisher bekannten Reste von syropalästinischer Originalliteratur.

¹² P. GEYER, Itinera Hierosolymitana Saeculi IV—VIII, CSEL 39 (1908), S. 99.

¹³ Die in Frage kommenden Texte sind gesammelt, übersetzt und besprochen von B. VIOLET, Die Palästinischen Märtyrer des Eusebius von Cäsarea, TU 14, 4, 1896. Nach dem kürzeren syrischen Text (Eusebius, History of the Martyrs in Palestine, ed. CURETON, London und Paris 1861) stammte Prokop aus Baischan. Die längere syrische Fassung bestätigt den lateinischen Text des Valesius.

¹⁴ O. BARDENHEWER, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Bd. 3, Freiburg (Breisgau) 1912, S. 273 ff.

»Christlich-palästinisch-aramäischen Texten und Fragmenten«¹⁵ einige Stücke einer syropalästinischen Version dieser Katechesen und stellte fest, daß 49 von den 63 »Theologica Petropolitana« betitelten Fragmenten bei LAND Reste derselben Übersetzung bieten, die sogar aus derselben Handschrift stammen¹⁶. War das griechische Skriptum vermutlich zunächst unmittelbar für den Gebrauch der Zuhörer bestimmt, so gewiß auch die syrische Übersetzung, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie ebenfalls sofort nach dem Vortrag des Dolmetschers nachgeschrieben wurde, den die Katechumenen zweifellos ebenso brauchten wie die andern Gemeindeglieder¹⁷. Jedenfalls darf man aber annehmen, daß die syropalästinische Version der Katechesen gleichzeitig mit der griechischen in Umlauf kam oder doch rasch danach.

Das Syropalästinische ist keine aus einem »Bauerndialekt«¹⁸ neu geschaffene Literatursprache. A. S. LEWIS sagt über die von ihr aus dem Codex Climaci veröffentlichten Reste der syropalästinischen Übersetzung der ntlichen Briefe und der Apostelgeschichte: »The translation, so it seems to me, is wonderfully accurate¹⁹«. Jeder, der sich mit ihr ein wenig beschäftigt, wird dieses Urteil bestätigen. Unter den zahlreichen theologischen Begriffen und Wendungen sind nur wenige, die der Umgangssprache entlehnt sein könnten. Das gilt vor allem auch für die hebräischen Lehnwörter²⁰. F. ROSENTHAL ist daher ganz im Recht, wenn er das Syropalästinische als einen direkten Ausläufer des Reichsaramäischen behandelt²¹. Unter diesen Umständen wird es notwendig, das Verhältnis zwischen dem Syropalästinischen und dem Syrischen neu zu bestimmen. Es ist sicher richtig, daß das Syropalästinische »von jeher mit dem Syrischen in Austausch gestanden« hat²². Wenn nicht alles täuscht, hat sich aber der Einfluß

¹⁵ Göttingen 1906, S. 41ff.

¹⁶ DUENSING, a. a. O., S. 41f. J. P. N. LAND, *Anecdota Syriaca*, Lugd. Bat. 1875, S. 171ff.

¹⁷ Die Übersetzung ist sehr frei und stellenweise eher eine Paraphrase als eine Übersetzung, mit manchen Erweiterungen und Kürzungen, von denen einige, mehr mechanischer Natur, je nachdem auf Konto des griechischen oder syrischen Stenographen gehen könnten, so daß sich die beiden Versionen ergänzen würden. Freilich ist aus einer Reihe von Stellen deutlich, daß der Herausgeber des syropalästinischen Skriptums das griechische benutzt haben mußte. Eine genaue Untersuchung der Texte würde sich auch wegen der zahlreichen Bibelzitate lohnen.

¹⁸ Diesen Ausdruck gebraucht F. SCHULTHESS, *Gramm. des Chr.-paläst. Aramäisch*, Tübingen 1924, S. 1.

¹⁹ *Horae Semiticae* VIII, Cambridge 1909 S. XV.

²⁰ Sie sind von B. JAKOB, *Das hebräische Sprachgut im Christlich-Palästinischen*, ZAW 22 (1902), S. 83—113 zusammengestellt.

²¹ *Die aramaistische Forschung* 1939, S. 104f.

²² F. SCHULTHESS, *Gramm. d. chr.-pal. Aram.* 1924, S. 3.

des Syrischen auf das Syropalästinische, der sich etwa darin äußert, daß \mathfrak{S} -Perikopen von \mathfrak{P} aufgenommen werden, erst sehr spät bemerkbar gemacht²³, während in der älteren Zeit offenbar vielmehr umgekehrt das Syropalästinische auf das Syrische gewirkt hat²⁴, das erst gegen die Mitte des 4. Jh.s weiter nach Westen vorgedrungen ist²⁵. Es entspricht also durchaus den geschichtlichen Verhältnissen, daß BAUMSTARK die Berührungen zwischen \mathfrak{P} und \mathfrak{S} , bei denen es sich im übrigen fast ausschließlich um geringfügige Kleinigkeiten handelt, die sich als Auswirkung auch nur sporadischer Rezension der \mathfrak{P} nach \mathfrak{S} ohnedies schwerlich verstehen lassen, als Zeugnis für den gemeinsamen targumischen Ursprung in Anspruch nimmt²⁶. Im folgenden soll an den für das Buch Jesaja zur Verfügung stehenden Stücken nachgewiesen werden, daß auch hier \mathfrak{P} selbständig gegenüber \mathfrak{G} ursprünglich auf ein aus \mathfrak{M} geflossenes Targum zurückgeht.

Die bisher bekanntgewordenen syropalästinischen Texte zu Jesaja scheinen sämtlich aus Lektionaren zu stammen. Zweifeln könnte man

²³ TH. ZAHN, *Forschungen zur Gesch. d. ntlichen Kanons* 1 (1881), S. 339. Sonst vgl. etwa das von G. MARGOLIOUTH, *The Palestinian Syriac Version*, London 1897, S. 26—29 veröffentlichte Stück Act 16 16—34, das so gut wie wörtlich aus \mathfrak{S} übernommen ist (MARGOLIOUTH, a. a. O. S. 43) mit den viel älteren Texten von Codex Climaci. Anders liegen die Dinge in dem interessanten Abschnitt Jer 11 22—12 8 (Clim), der nur starke Berührungen mit \mathfrak{S} , daneben aber auch mit \mathfrak{M} zeigt.

²⁴ Vgl. die von M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 2. Aufl. Oxford 1954, S. 216—221, und CH. C. TORREY, *Documents of the Primitive Church*, New York and London 1941, S. 245—270, gesammelten Palästinismen in den altsyrischen Evangelien, unter denen sich gerade eine ganze Reihe von solchen Eigentümlichkeiten finden, die nur aus dem Syropalästinischen bekannt sind. BLACK verzichtet auf eine Erklärung. TORREYS Erklärung ist eine Verlegenheitsauskunft. Vgl. auch SCHULTHESS, *Gramm.* S. 3. Über die neueste Literatur zu den altsyrischen Evangelien orientiert kurz B. METZGER, *NTS* 2 (1955), S. 7.

²⁵ A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, S. 58. Zum Alter der syropalästinischen Schriftsprache jetzt *NTS* 3 (1957), S. 223—233. Vgl. M. BLACK, *TLZ* 1957, Sp. 659f. Auch die bisherige Auffassung über das Verhältnis der syropalästinischen Schrift zur syrischen Estrangela ist zu modifizieren, vgl. S. 186f.

²⁶ In seinem oben zitierten Aufsatz *Or. Chr.* 3. Serie 10, 1935, S. 201ff. M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, S. 23f., rechnet mit dem Einfluß einer »Vorpeschitta«, aus dem sich auch die Berührungen \mathfrak{P} 's mit den jüdischen Targumen erklären könnten. Diese Vorstellung entspricht wohl der von BAUMSTARK ziemlich genau, nur daß \mathfrak{P} nach BAUMSTARK von dieser targumischen Vorpeschitta nicht beeinflusst, sondern ebenso wie \mathfrak{S} aus ihr herausrezensiert worden ist, \mathfrak{S} nach \mathfrak{M} und \mathfrak{P} nach \mathfrak{G} . Ausgeschlossen scheint mir die von M. BLACK erwogene Möglichkeit, daß die Berührungen mit \mathfrak{S} durch den Übersetzer in \mathfrak{P} hineingekommen seien, der sie als Hilfsmittel benutzt habe (*A Chr. Pal. Syr. Horologion, Texts and Studies* I, 1954, S. 15f.), solange man \mathfrak{P} als Übersetzung aus \mathfrak{G} ansieht. In diesem Fall war \mathfrak{S} praktisch überall eher ein Hindernis als eine Hilfe.

allenfalls bei zwei von den LANDschen Fragmenten²⁷, wo Jes 14 28-32 auf der einen und 15 1-5 auf der anderen Seite desselben Blattes stehen, ohne daß sich zu 14 28 oder 15 1, wie man erwarten könnte, Lektionsangaben finden. Aber daraus läßt sich nichts Sicheres schließen. Im übrigen spielt es letztlich keine Rolle, ob die Texte aus Lektionaren stammen oder aus fortlaufenden Bibeltexten. Denn von den verschiedenen Lektionaren mit atlichen Lektionen, die wir mehr oder weniger vollständig, oder aus denen wir Fragmente besitzen, sind jedenfalls das LEWISSche Lektionar und Codex Climaci III — d. h. die Reste der dritten der sechs ursprünglichen Handschriften, aus deren Blättern Codex Climaci besteht — voneinander unabhängig, wie die abweichende Auswahl, Reihenfolge und Einteilung der Lektionen zeigt²⁸, und es besteht kein Grund zu zweifeln, daß sie aus einer vollständigen syropalästinischen Übersetzung des AT zusammengestellt sind²⁹. Aus der Tatsache, daß viele Abweichungen der mehrfach vorhandenen Texte griechischen Varianten entsprechen, geht deutlich hervor, daß die syropalästinische Textentwicklung nicht von der griechischen abgeschnitten war. Man darf aus diesem Zusammengehen aber nicht, wie E. NESTLE wollte, schließen, daß das LEWISSche Lektionar direkt aus einem griechischen übersetzt worden ist³⁰. Genauso wie ein griechisches Lektionar kann auch ein syrisches aus Handschriften mit verschiedener Textform zusammengestellt sein³¹.

²⁷ J. P. N. LAND, *Anecdota Syriaca* IV (1875), S. 166.

²⁸ Die Reihenfolge gibt den Ausschlag. Denn da das LEWISSche Lektionar nicht vollständig zu sein scheint, wäre es allenfalls möglich, daß die Lücken durch die allein von Clim gebotenen Stücke auszufüllen wären. Vgl. H. DUENSING, *Christlich-palästinisch-aramäische Texte und Fragmente*, Göttingen 1906, S. 90, Anm. 1.

²⁹ Zu dieser Frage DUENSING, a. a. O. S. 82ff.

³⁰ *A Palestinian Syriac Lectionary* ed. by A. S. LEWIS with Critical Notes by Prof. E. NESTLE and a Glossary by M. D. GIBSON, London 1897, S. LV.

³¹ Daß das AT syropalästinisch vollständig vorhanden gewesen ist, wird von NESTLE, *Urtext und Übersetzungen der Bibel*, Leipzig 1897 (Sonderdruck der Artikel Bibeltext und Bibelübersetzungen aus RE 3. Aufl.) S. 237, und F. SCHULTHESS, *ZDMG* 61 (1907), S. 210, anerkannt. Die Argumente, mit denen SCHULTHESS NESTLES Auffassung zu verteidigen sucht, sind wenig überzeugend: »Ist es wirklich irgend wahrscheinlich, daß die Hersteller des Lektionars zwar ein griechisches Lektionar nachgeahmt, den Text aber aus ihrer eigenen Übersetzung zusammengestellt haben? Die Lektionare stammen, wie wir mit Sicherheit annehmen können, aus einer Zeit, wo der Dialekt auszusterben begann; daß die Bibelübersetzung überhaupt noch bekannt war, muß erst noch bewiesen werden.« Der Beweis kam schon zwei Jahre später. Die von A. S. LEWIS, *Palestinian Syriac Texts from Palimpsest Fragments in the Taylor-Schechter Collection* 1900, veröffentlichten durchlaufenden Jeremia- und Hosea-Joel-Texte (Plate III und IV) gehören der Schrift nach gegenüber dem LEWISSchen Lektionar (Faksimile neben dem Titelblatt) zweifellos mit dem Lektionar Clim III (veröffentlicht 1909) zeitlich zusammen.

Bei den von LAND edierten Texten ist Vorsicht geboten. Sie enthalten eine Menge unrichtiger Lesungen. Soweit sie sich auf Grund der Paralleltexte oder sonst mit Sicherheit verbessern lassen, wird das im folgenden im einzelnen geschehen. Eine besondere Prüfung verlangt dagegen das von A. S. LEWIS in SF S. 109 veröffentlichte Palimpsestfragment. Die untere Schrift bietet Num 12 17-22, die obere, quer über die untere geschrieben, auf der recto-Seite Jes 50 4-5, auf der verso-Seite Rm 5 6-9. Uns interessiert nur die obere Schrift. Hier der Text mit der Parallele aus dem LEWISSCHEN Lektionar.

SF S. 109 Jes 50 4-5

mr' mr' jhb lj lj ...

djdw' hjk dnpl lj

'sjm lj ml' bšpr'

'wsp lj 'dn šm ...

wmrđwth dmr'()

'dnj 'n' dj ljt

mrđ

mtpjs wl' mzd ...

jhbti lngwdjn wp ...

Lect. S. 113 Jes 50 4-5

mr' mr' jhb lj ljšn dmrđw

djdw' hw dj 'mr

ml' 'sjm lj bšpr' bšpr'

'wsp lj 'dn šmj''

wmrđwth dmr' ptht

'dn'j 'n' dj ljt 'n' dl'

mtpjs wl' mzdqp hršj

jhbti lntwrjn wpwgj

Der Text von SF 109 in Zeile 6f. ist sinnlos. Das von Lect 113 gebotene *ljt 'n' dl'* oder wenigstens *ljt dl'* ist unbedingt erforderlich. In Zeile 5 Ende oder 6 Anfang fehlt das Verb *ptht*, in Zeile 2 Ende oder 3 Anfang *dj 'mr* (aus *dj'mr* = Θ = $\epsilon\lambda\tau\epsilon\upsilon$), in Zeile 1 Ende oder 2 Anfang *dmrđw*, in Zeile 7 Ende oder 8 Anfang *hršj*. Alle diese Worte würde SF als einziger Zeuge auslassen, und jedenfalls zwischen Zeile 5/6, 6/7 und 7/8 muß noch etwas gestanden haben. Sonst gibt der Text keinen Sinn. Es handelt sich bei dem Fragment um einen an zwei Seiten glatt abgeschnittenen Streifen³². Tatsächlich fehlt ja auch bei dem Römertext auf der verso-Seite, wie man sich leicht mit Hilfe des Paralleltextes in Lect S. 114 vergewissern kann, je ein Wort von vier bis sechs Buchstaben am Ende oder (von der zweiten an) am Anfang jeder Zeile. Nach der Transskription hat Frau LEWIS auf der recto-Seite am linken und auf der verso-Seite am rechten Rand einzelne Buchstaben ergänzen müssen. Daraus wird man schließen dürfen, daß der äußere Rand stärker beschnitten wurde, so daß beim Jesajatext die letzten und beim Römertext die ersten Buchstaben der Zeilen verloren gingen. Der innere Rand scheint intakt zu sein. Das Fragment ist wohl die obere Hälfte eines Blattes aus einem langzeilig geschriebenen Lektionar. Sichere Varianten von \mathfrak{P}^{SF} gegenüber \mathfrak{P}^{L} sind nur:

³² "It is impossible to say of either whether it was in one column or two, as the fragment is merely a strip cut from a page to fit into the binding", A. S. LEWIS, SF S. XXI.

hw] \mathfrak{E}^{SF} hjk dnpl lj

ml' 'sjm lj] \mathfrak{E}^{SF} 'sjm lj ml'

mtþjs] \mathfrak{E}^{SF} mtþjs mit übergeschriebenem mrd'

lntwrjn] \mathfrak{E}^{SF} lngwājn

Was in Zeile 4 noch hinter $\mathfrak{sm}(j'')$ gestanden hat, kann man nicht wissen, vielleicht $dj\mathfrak{smw}'$ als eingedrungene Korrektur zu $\mathfrak{sm}j''$? $\mathfrak{E}^{\text{Anecd 173}}$ hat $dj\mathfrak{smw}' = \text{Θ } \acute{\alpha}\kappa\acute{o}\upsilon\epsilon\iota\nu$ statt $\mathfrak{sm}j''$. Die Druckanordnung in SF S. 109 hat H. DUENSING, der A. S. LEWIS' Bemerkung SF S. XXI³³ offenbar nicht gelesen hat, glauben machen, das Fragment sei an den Seiten unversehrt. Seine weitreichenden textkritischen Folgerungen a. a. O. S. 90ff. werden so hinfällig.

\mathfrak{E}^{p} schließt sich eng genug an Θ an, daß man fragen darf, ob sie sich nicht einer der Θ -Rezensionen zuweisen läßt. J. ZIEGLER rechnet sie zur hexaplarischen Rezension, weil der hexaplarische Text zur Zeit der Übersetzung (5. Jh.) in Palästina maßgebend gewesen sei, gibt aber keine Beispiele³⁴. Sein Urteil wird durch eine Probe an 3 9-15 7 10-18 8 8—10 32 im Prinzip bestätigt. \mathfrak{E}^{p} geht wirklich ziemlich häufig mit O-Handschriften. Natürlich dürfen hier nur solche Lesarten berücksichtigt werden, die nicht durch L''' unterstützt werden. Dagegen spricht es nicht gegen die Echtheit einer O-Lesart, wenn die Hauptkatenengruppe C (ZIEGLER S. 94f.) und 22° (ZIEGLER S. 74) hinzutreten, die beide offenbar zuweilen O-Text repräsentieren. Das gleiche scheint, wie ihr zweimaliges Zusammengehen mit O-Hss in den Probeabschnitten zeigt, von 239'449' und 534 zu gelten. Solche von ZIEGLER nicht kategorisierten Hss (codices mixti) werden hier ebensowenig berücksichtigt wie einzelne ausscherende L-Hss (90—456 in 10 11). Man muß soviel Raum geben, weil die O''-Gruppe wenig geschlossen ist und sich nur sehr undeutlich von den andern Rezensionen — vor allem von L''' — abhebt (ZIEGLER S. 36). Genuine O-Zeugen sind: B-V = O, 88-Sh = oI, 109-736 = oII (O + oI = O', O + oI + oII = O''), Q^{ms}, Eus, Bas, Hi. Hier die Stellen, wo \mathfrak{E}^{p} mit O-Hss geht³⁵.

3 9 καθ' αὐτῶν] mend ÷ B-Q; om Syp

3 12 τὴν τριβὼν] τὰς τριβούς C \mathfrak{E}^{p} Sh Tert Hi Or^{lat}

8 9 ἰσχυρότερος ἢ πᾶσθε] ÷ B-Q; om \mathfrak{E}^{p}

8 12 εἰπητε] εἰπωσι B-oII C 239'449' 534 538 Sa Syp Cyr^{lem} Hi

8 19 αὐτοῦ] + ἐκζητήσουσιν O''-Q^{ms} 22° C 449' 538 Syp Bas Chr Or^{lat}

9 1 καὶ σκιᾶ] σκιᾶ S*B 534 544 \mathfrak{E}^{p}

³³ Oben S. 172 Anm. 32.

³⁴ Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Societatis Scientiarum Göttingensis Editum. XIV Isaias ed. J. ZIEGLER, Göttingen 1939, S. 52. Die Sigeln der Handschriften und Handschriftengruppen nach ZIEGLERS Ausgabe.

³⁵ Syp (= ZIEGLERS Sigel für \mathfrak{E}^{p}) wird zitiert, wo ZIEGLER die Lesart notiert, \mathfrak{E}^{p} , wo sie bei ihm zu ergänzen ist.

- 9 10 ἐχθρὸς] + (z. T. sub ast.) αὐτοῦ V-oII C 239' 449 ℰp Eus Bas Hi
 9 16 ὁ θεὸς] ὁ κύριος O''-Q^m 93 C Syp Eus = ℳ
 10 4 ὁ θυμὸς] ἡ ὀργή O' C ℰp Eus Bas
 10 10 χάρας] ἀρχάς O-Q^m C 449 S y h^{tt} Syp Eus Bas Hi = ℳ
 10 11 οὕτως ποιήσω καὶ Ἱερουσαλήμ] om καὶ Q 90-456 Syp Eus Bas Hi = ℳ
 10 28 ὁ θεὸς] κύριος O'-Q^m Syp Eus Bas Tert = Rm 9 28

Dem steht aber eine ganze Reihe von ausgesprochenen L''-Lesarten entgegen. Hier dürfen — neben den für L'' noch weniger als für O'' ein echtes Gegenstück bildenden »codices mixti« — 88 (ZIEGLER S. 42) und, wie es scheint, 106 mit zu L gerechnet werden, wo sie ihre Gruppe allein verlassen.

- 9 16 θυμὸς] + αὐτοῦ 106 88 L''-46-233-456-764^c 87 239 403' 449' 538
 Syp Chr Tht = ℳ
 9 17 καυθήσεται² Tht] κατακαυθήσεται L''-46-456-764^c ℰp (vgl. unten S. 198)
 9 20 θυμὸς] + (z. T. sub ast.) αὐτοῦ 106 88 L''-46-233-456 764 239 449'
 534 544 613 Syp Tht = ℳ
 10 15 ἀρη] λάβη 106 L''-46-233-456 ℰp Tht
 10 32 τὴν θυγατέρα] τῆς θυγατρὸς L''-46-233 403' Syp Tht Hi
 10 32 οἱ βουνοὶ οἱ] τοὺς βουνούς τοὺς L''-46-233 Syp Tht

Könnte man danach ℰp noch als einen lukianisierten O-Zeugen bezeichnen, so wird das durch die außerordentlich zahlreichen Sonderlesarten ℰp's unmöglich gemacht, die zum geringsten Teil sprachlich bedingt sind. Eine Liste von Stellen, wo ℰp nur mit einem oder zwei Zeugen zusammengeht, mag das veranschaulichen. Sie ist wahrscheinlich noch nicht vollständig. So ersehe ich z. B. zufällig aus HP, daß 301 8 22 ἐμβλέπονται wie ℰp nicht hat³⁶.

- 8 9 πάλιν] om Bo Syp
 8 15 καὶ ἐγγιούσι] om Bo Syp (vgl. aber unten S. 196f)
 10 12 ἐπάξει] καὶ ἤξει Bo ℰp
 3 18 καὶ στησεὶ εἰς κρίσιν τὸν λαὸν αὐτοῦ] om Bo Syp
 9 4 ἰμάτιον] pr πᾶν Co Syp
 10 31 ἐξέστη] pr καὶ B Sa Syp
 11 4 ἀσεβῆ] ἀσεβεῖς 106 Sh ℰp
 9 5 ὅτι] καὶ ἰδού Syp; ἰδού Clem Rom Cypr
 10 33 ὁ δεσπότης] om Tert Syp
 10 2 κρίσιν] κρίσεις Tht Tert ℰp
 8 19 αὐτοῦ] om oII Syp
 9 13 μέγαν] pr καὶ oII Syp

³⁶ In dem Kollationsheft des Septuagintaunternehmens in Göttingen, das ich einsehen konnte, ist die Lesart eingetragen. Offenbar hat ZIEGLER zuweilen einzelne unwichtiger scheinende Lesarten, die nur von einer oder zwei Minuskeln bezeugt werden, nicht in den Apparat seiner Ausgabe aufgenommen. Das ist schade, weil solche Lesarten durch die Übersetzungen, die noch gar nicht systematisch verglichen und für die Geschichte des Septuagintatextes ausgewertet sind, häufig als alt erwiesen werden.

- 9 18 ὑπὸ πυρὸς / κατακακαυμένος] tr oII C Syp
 3 9 καθ' ἑαυτῶν] mend ÷ B-88; om Syp
 8 9 ἰσχυρότες ἡττάσθη] ÷ B-Q; om Syp
 8 22 στενῇ] ÷ Q-88; om Sh Syp
 8 18 μοι ἔδωκεν] tr C Sh Syp
 8 19 κενολογοῦντας] pr καὶ V 239' Syp
 10 5 ὀργῆς] ἡ ὀργή μου V Tht Syp
 9 10 ἐπ' αὐτοῦς] om Hi Syp
 8 14 ἐὰν] om 91* Syp (vgl. unten S. 196)
 10 8 ἐν τῇ ἡμέρᾳ] + ἐκείνῃ 26 51 Syp
 10 8 ποιήσουσιν] ποιείσθε Chr Syp
 9 6 μεγάλῃ] pr καὶ 736 C' Syp
 10 4 ἐπὶ] pr καὶ C 403' Syp
 8 19 ἐκζητοῦσι] ἐκζητεῖτε 239' 534 Syp
 9 11 ἐπὶ] pr καὶ 538 Syp
 10 18 ἀπὸ²] + προσώπου 449' Syp

Man sieht, die Berührungen sind ziemlich weit verstreut, wenn auch offensichtlich die A-Gruppe mit Bo und die O-Rezension mit oII an der Spitze bei weitem am häufigsten aufgesucht werden. Syp ist kein eigentlicher O-Zeuge. Sie ist wie 534 und 538 ein Text, der unter einem Wust von Sonderlesarten manches Alte bewahrt hat. Auch daß sie im ganzen mit O''-L''' bzw O''(-C) oder L''' geht, hat sie mit diesen Handschriften gemein. Diese schwer zu kategorisierenden Texte sind offenbar erst nach und nach unter den Einfluß von O-L gekommen. Bei Syp macht sich das in der Textüberlieferung geltend.

11 7: Syp καὶ λέων καὶ (ὡς Q^{ms}) βοῦς ἅμα (om S Ir^{la}) φάγονται ἄχυρα] καὶ λέων ὡς βοῦς φάγεται ἄχυρα O'' (φάγονται B) L'''-46 C 403' (ἅμα φάγεται) Or Eus Chr Tht. Syp^L w' rj' wtwr' hjk hd' j' kwn tbn. Syp^A w' rj' hjk twr' jkw l tbn. M וְיָרֵךְ יִצְחָק בְּרָךְ יִצְחָק וְיָרֵךְ יִצְחָק. Grundsätzlich wäre es möglich, daß Syp^A die Lesart der ursprünglichen Syp bewahrt hat, während Syp^L nach dem alten Syp-Text rezensiert. Aber das ist äußerst unwahrscheinlich, weil Syp^L dann die flüssigere und stilistisch bessere Lesart gegen die schlechtere eingetauscht hätte. Das wäre denkbar doch nur bei einer systematischen Revision, der — soviel kann man mit Sicherheit sagen — beide Texte nicht unterzogen worden sind.

11 8: Syp ἐπὶ τρώγλην ἀσπίδων καὶ ἐπὶ κοίτην ἐκγόνων ἀσπίδων τὴν χεῖρα ἐπιβαλεῖ] om καὶ ἐπὶ κοίτην ἐκγόνων ἀσπίδων 106 93 301 410. Syp^L jrm' 'jdh 'l hwrrjhjn d'spjsj' w'p 'l mškwbjthwn d'wljdjhjn d'spjsj'. Syp^A 'l hwr d'spjsjn (j)rm' 'jdh. Syp^A entspricht bis auf die Umstellung von τὴν χεῖρα / ἐπιβαλεῖ genau 106 93 301 410. Daß Syp^L jrm' 'jdh an die Spitze des Satzes stellt, hängt offenbar mit dem nachträglichen Einsatz der ursprünglich ausgelassenen Worte zusammen.

40 7: $\mathfrak{P}^{a, b, Cl, A}$ \mathfrak{G}^{omnes} ἐξηράνθη ὁ χότος καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσε, $\mathfrak{P}^{b, Cl, A}$ (om \mathfrak{G}^{omnes} \mathfrak{P}^a) τὸ δὲ ῥῆμα τοῦ θεοῦ ἡμῶν μένει εἰς τὸν αἰῶνα, $\mathfrak{P}^{a, b, Cl}$ V-oII L''', ὅτι πνεῦμα κυρίου ἐπνευσεν εἰς αὐτό. ἄληθῶς ὁμοιος χόρτω ὁ λαός. ἐξηράνθη ὁ χότος τὸ ἄνθος ἐξέπεσε, $\mathfrak{P}^{a, b, Cl}$ \mathfrak{G}^{omnes} τὸ δὲ ῥῆμα τοῦ θεοῦ ἡμῶν μένει εἰς τὸν αἰῶνα. Ich habe der Einfachheit halber alles griechisch zitiert und jeweils die Zeugen notiert, die die einzelnen Stichen bieten. Ob \mathfrak{P}^A den V-oII-L'''-Zusatz wie $\mathfrak{P}^{b, Cl}$ gelesen hat, oder ob er ihn wie \mathfrak{G} ausließ, ist aus der LANDschen Transkription nicht zu ersehen³⁷. Der Rest der Kolonne war offenbar nicht lesbar (die entsprechende Kolonne auf der andern Seite des Blattes ist vollständig transkribiert). Eine gewisse Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß die Lektion von \mathfrak{P}^A (es handelt sich um ein Blatt aus einem Lektionar, vgl. LAND, Anecdota Syriaca IV S. 189 zu Fol. 107—109) mit εἰς τὸν αἰῶνα schloß, d. h. daß der hexaplarisch-lukianische Zusatz fehlte, denn LAND hätte doch wohl noch einige Worte entziffern können, wenn der Jesaja-Text hier weitergegangen wäre. Dann hätten wir drei Formen: $\mathfrak{P}^A = \mathfrak{G}$, $\mathfrak{P}^a = \text{V-oII L}'''$ und $\mathfrak{P}^{b, Cl}$, die τὸ δὲ ῥῆμα τοῦ θεοῦ ἡμῶν μένει εἰς τὸν αἰῶνα außer am Schluß, wie alle, auch nach dem ersten Stichus schon einmal bringen. Das erklärt sich dadurch, daß der Zusatz bei ihnen falsch eingefügt wurde, so daß das unentbehrliche letzte Glied des Satzes wiederholt werden mußte. Ob \mathfrak{P}^a selbständig richtig ergänzt hat oder nachträglich nach \mathfrak{G} korrigiert worden ist, läßt sich nicht entscheiden.

Sonst vgl. noch:

43 14 πάντας φεύγοντας $\mathfrak{P}^b]$ tr O'' L'''-86^c-233-456 C 403' Tht Hi $\mathfrak{P}^a = \mathfrak{M}$

43 10 πιστεύσητε $\mathfrak{P}^b]$ + μοι A'-86 V-oII L'''-233-456 C 403' 534 544 SI
Tht $\mathfrak{P}^a = \mathfrak{M}$

43 17 ἰσχυρόν $\mathfrak{P}^b = \mathfrak{M}]$ pr πολὺν καὶ 88 L'''-46-86^c-233 770 SI Tht \mathfrak{P}^a

\mathfrak{P}^b ist für sich allein nicht von O-L beeinflusst worden, aber beide haben noch eine L'''- und eine O''-Lesart gemeinsam:

43 12 ἀνῆγγειλα] pr ἐγὼ (καὶ ἐγὼ \mathfrak{P}^b) oII L'''-233 C 403' $\mathfrak{P}^{a, b}$ SI Tht
Hi = \mathfrak{M}

43 16 ὁδὸν / ἐν θαλάσση] tr O'' C 239' 403' 456 Cyr^{lem} Hi $\mathfrak{P}^{a, b} = \mathfrak{M}$

Einige Male bietet \mathfrak{P} als einziger \mathfrak{G} -Zeuge eine Lesart, die mit A', Σ' oder Θ' übereinstimmt:

40 4: \mathfrak{G} εἰς εὐθειᾶν. L⁻⁵¹-36^c-96 εἰς εὐθεῖα. $\mathfrak{P}^{b, Cl}$ *špī'n*. $\mathfrak{P}^{a, A}$ *lšwǝw*³⁸. *Ch laṭrīšūtā*. A' εἰς εὐθύτητα (nach Chr^{arm}). *Ch lšāpǝjā* (= \mathfrak{G} εἰς εὐθείαν). \mathfrak{M} ܪܝܫܘܬܐ. \mathfrak{G} ܐܪܝܫܘܬܐ. *Ch* und \mathfrak{P} sind = A'. Zu *trīšūtā* =

³⁷ Anecdota Syriaca IV, S. 23.

³⁸ *lšwǝw* haben auch die drei Codices des LEWISSchen Evangeliiars (The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels, London 1899, S. 263) in Luk 3 5, dort gegen alle griechischen Handschriften; B d lat lesen εἰς εὐθείας, Hesych und die Koine εἰς εὐθεῖαν. *lšwǝw* ist also offenbar auch in Luk 3 5 die ursprüngliche \mathfrak{P} -Lesart.

עֲשׂוֹתָהּ vgl. Eccl 12 10 Cant 1 4 usw. *šwʾw* ist עֲשׂוֹתָהּ Ps 44 7. עֲשׂוֹתָהּ für מַשׁוֹר Ps 25 12 44 6 66 4 oder מִשְׁרִים Ps 9 8 16 2 74 2 95 10 97 9 98 4 Cant 1 4 7 9 ist auch in 𐤃 sonst ganz gebräuchlich.

40 5: Θ και $\phi\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$. $\mathfrak{P}^{a. b. cl. A}$ *wetgl'*. $A' \Sigma' \Theta'$ και $\alpha\pi\omicron\kappa\alpha\lambda\upsilon\phi\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$. \mathfrak{M} וְנִגְלָה . וְיִתְגַּלֵּי . \mathfrak{U} *wnetgle*. Θ $\phi\theta\eta\eta\upsilon\alpha\iota$ = \mathfrak{M} וְנִגְלָה ist in \mathfrak{P} sonst 'thm' Gen 1 9 8 5 9 15, auch von Gott Gen 18 1 22 14 Ex 16 10. Dies ist die einzige Stelle, wo \mathfrak{M} וְנִגְלָה in Θ $\phi\theta\eta\eta\upsilon\alpha\iota$ entspricht. Θ hat sicher das Ursprüngliche, und \mathfrak{M} hat den Anthropomorphismus beseitigt. Daraus, daß alle vier \mathfrak{P} -Zeugen die $A' \Sigma' \Theta'$ -Lesart bieten, wird man nur schließen dürfen, daß die Übernahme wahrscheinlich sehr früh erfolgt ist.

119: ③ ὡς ὑδωρ πολὺ κατακαλύψαι θαλάσσης. A' Σ' ὡς ὑδατα θαλάσσης καλύπτοντα. ④ *ἡjk mjn sgj dmksjn jmmjn*. ⑤ *ἡjk mjn sgj djkswn jmmjn*. ⑥ מִי־הַיָּם לִפְנֵי הַיָּם. ⑦ *ak majjā damkassin hammad*. ⑧ מִן הַיָּם לִפְנֵי הַיָּם. ⑨ *ἡjk mjn sgj djkswn* = ③ in *dmksjn* = A' Σ' ⑩ *מִן הַיָּם לִפְנֵי הַיָּם*, aber weder die Stellung noch den Numerus von *jmmjn*.

Die Übereinstimmung zwischen $\mathfrak{E}\rho$ und den späteren griechischen Übersetzungen ist an allen drei Stellen nicht gerade charakteristisch. Es handelt sich immer um Korrekturen nach \mathfrak{M} , die nicht aus der Übersetzungsweise von \mathfrak{G} herausfallen, was wenigstens bei Lesarten von A' und $A'\Sigma'$ nicht einfach selbstverständlich ist. Daß einzelne Handschriften oder Handschriftengruppen — also nicht bloß die großen Rezensionen O und L — ihren Text selbständig oder nach $A'\Sigma'\Theta'$ an \mathfrak{M} angleichen, ist zwar auch sonst nicht selten, wie ein kurzer Blick auf den ZIEGLERSchen Apparat zeigt. Die folgenden Beispiele für unabhängige Berührungen $\mathfrak{E}\rho$'s mit \mathfrak{M} machen, zusammengekommen, den Einfluß von $A'\Sigma'\Theta'$ jedoch wenig wahrscheinlich, und die drei Gemeinsamkeiten mit $A'\Sigma'\Theta'$ sind zu allgemein, als daß sie dieses Urteil anfechten könnten.

8 17: Ὁ μὲν δὲ τὸν θεόν. *Ḥp mwd' 'n' l'lh'.* וְהָיָה לִיְהוָה. *Ḥekattar Imārjā.* וְצִלְתִּי קֶדְם יְהוָה. *A' και προσδέξομαι. Σ' και προσδοκήσω. Θ' και ὑπομεινῶ. Ḥp הוּדִיתִי < חִיכִיתִי.* *Ḥ* versucht vielleicht die beiden Lesarten zu kombinieren.

9 3: U την γάρ ῥάβδον τῶν ἀπαιτούντων διεσκέδασε. Ep *hwtḥwēn gr dgb'' tbr*. S *wsabtā damša'bed hwā lhōn tḥart*. J מִלְטוֹן דִּהְיָה מִפְּלַח בִּיה אִתְּבַר. M שֶׁבֶט הַנֶּגֶשׁ בּוֹ הִחֲזִק אִתְּבַר. Ep hat für διασκεδάζειν sonst *bdr* Jes 8 10 9 10 oder *btl* Sach 11 14. Daß Ep von S beeinflusst ist, ist wenig wahrscheinlich, weil dann die 2. Pers. sicher mit übernommen worden wäre. Auf diese Weise wäre sogar der unmotivierter Wechsel der Person in UEp — die beiden haben in v. 3 M entsprechend die 2. Pers.: *m' d'hjt*, δ κατήγαγε — beseitigt worden. Möglicherweise hat Ep mit *tbr* den ursprünglichen I^{U} -Text erhalten (تبر > دبر > بدر)³⁹. S^{U} scheint

³⁹ Vgl. dazu unten S. 195 ff.

hat (²⁸ἤξει = אָז, καὶ παρελεύσεται = עָבַר, ²⁹ καὶ παρελεύσεται = עָבַר usw.), so daß das plötzliche ἐξέστη dem Verdacht unterliegt, eine spätere Korrektur zu sein. *Ἐ tērahqat* ist übrigens wohl aus *ētrahbat* verdorben.

11,7: 𐤗 καὶ βοῦς καὶ ἄρκος ἅμα βοσκηθήσονται καὶ ἅμα τὰ παῖδια αὐτῶν ἔσονται καὶ λέων καὶ βοῦς ἅμα φάγονται ἄχυρα. *Ἐp^{A.L} twrt' . . . twr'.* *Ἐ tōrtā . . . taurā.* 𐤓 תּוֹרָא . . . תּוֹרְתָא. 𐤓 כָּקַר . . . פָּרָה. A' δαμαλῖς. *Ἐp* konnte zwar aus 𐤓 (oder *Ἐs*), nicht aber aus 𐤗 den Unterschied zwischen den beiden βοῦς erkennen. Anzunehmen, daß sie durch ἅμα τὰ παῖδια αὐτῶν für das erste und durch den λέων für das zweite auf die richtige Spur kam, hieße ihr einen exegetischen Scharfsinn zuschreiben, der ihre mannigfachen Abweichungen von 𐤗 schwer verständlich machen würde. Von A' kann sie kaum abhängig sein, weil sie 𐤗 δαμαλῖς sonst mit 'jgl wiedergibt Jes 15 5 (𐤓 עֹגֵל) Joel 1 17 𐤓 (רֹדֹת) 𐤔^c (פָּרוֹת), während 𐤗 (ἡ) βοῦς 𐤓 פֶּרָה in *Ἐp twrt'* ist Hi 21 10 I Sam 6 7. 10. 12. 14.

43 2: 𐤗 καὶ ἐὰν διέλθῃς διὰ πυρὸς οὐ μὴ κατακαυθῇς (+ καὶ *Ἐc*) φλόξ οὐ κατακαύσει σε. *Ἐp w'n t'bw bntw' l' ttkw' wšlhbjt' l' twqdjtk.* 𐤓 כִּי תֵלֵךְ בְּמֹאֵשׁ לֹא תִבְרָה וְלִקְרָה לֹא תִבְרָה. *Ἐ en thallek 'al nūrā lā tetkawwe wšalhēbītā lā tauqdāk.* 𐤓 בְּדִתְהִיבִי עֲמִמָּא דְתַקִּיפִין כְּאַשְׁתָּא. *Ἐ bdtēhībī 'emimā d-tēkīpīn k'ashtā.* 𐤓 לֹא יִדְּלוּ (יִבְלוּ) A' Σ'Θ' sind nicht bezeugt. Obgleich der Stamm *kw'* — der auch syrisch nicht sehr häufig zu sein scheint — syropalästinisch nur hier bezeugt ist, ist doch klar, daß *Ἐp ttkw'* ebenso wie 𐤓 תִּבְרָה *Ἐ tetkawwe* prägnanter ist als das einfache κατακαυθῇς: »Wenn du durch Feuer gehst, sollst du dich nicht versengen«, eine Deutung, die durch 𐤓 תֵּלֵךְ *Ἐ thallek* und vollends *Ἐ 'al nūrā* — statt *bnūrā* — noch unterstrichen wird. *Ἐp* könnte hier von *Ἐ* beeinflusst sein. Aber da diese Stelle die einzige ist, wo überhaupt *Ἐp* in einer etwas bedeutenderen Lesart mit *Ἐ* übereinstimmt — zu den übrigen ganz geringfügigen Berührungen vgl. unten S. 183 ff. —, darf man diese Möglichkeit außer Betracht lassen.

43 20: 𐤗 εὐλογῇσει (εὐλογήσουσι B 393 Clem; καὶ εὐλογῇσει Q Bo Eus) με τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ. *Ἐp^{a.b} wtbrk (Ἐp^a tbrk) jlj hwet' dtwrt'.* *Ἐ tsabbhan haiwtā ddabrā.* 𐤓 תְּבַרְכֵּנִי חַיִּת הַשָּׂדֶה. Daß *Ἐp^{a.b}* mechanisch den griechischen Singular übernommen haben, liegt kein Grund vor anzunehmen. Vgl. z. B. 39 9 𐤗 τῶν θηρίων ἀναβῇ *Ἐp hjwt' . . . j'swqwn.* Andererseits handelt es sich um eine grammatische Lappalie, die zwar als Anlehnung an den Urtext beim ersten Übersetzen, nicht aber als nachträgliche Korrektur nach *Ἐ* verständlich ist. Übrigens hatte 𐤔^c תְּבַרְכֵּנִי εὐλογεῖν für 𐤓 כָּבַד kommt nur hier vor. (חַיִּת הַשָּׂדֶה תַּנִּים וּבָנִים יַעֲנֶה) תְּבַרְכֵּנִי, hier nach Hi 1 5 usw. natürlich als »verfluchen« gemeint, ist sicher die ursprüngliche Lesart. Schakal und Strauß werden durch die Bewässerung der Wüste gerade vertrieben!

43 21: Θ λαόν μου (om oII Spec) ὃν περιεποιήσαμην (+ μοι Spec) τὰς ἀρετὰς μου διηγείσθαι. \mathfrak{S}^b *ghl' hdn d' bdt lj tmhj hw mtnjn*. \mathfrak{S}^a *wqhl' hdn dqnjt lj djh' mtn' 'wbdj' mšbhj'*. \mathfrak{M} *עם זו יצרתי לי תהלתִי יספרו*. \mathfrak{S} *'ammā hānā dagbēt li neštōn* (sic). \mathfrak{S}^a *dqnjt* entspricht genau Θ , das ist sicher, obgleich sonst keine Stelle zu περιποιεῖν vorhanden ist, \mathfrak{S}^b *d' bdt* dagegen nicht. Es ist = \mathfrak{M} , wenn man davon absieht, daß das gewöhnliche Äquivalent zu \mathfrak{M} *יצר* in \mathfrak{S} *gbl* = πλάζειν ist. Aber in Deuteriojesaja steht auch noch 45 11 ποιεῖν für *יצר*. Der Gedanke liegt nahe, daß das περι von περιεποιήσαμην in Θ nicht ursprünglich ist, sondern versehentlich, wohl statt vor τὰς ἀρετὰς μου — vgl. \mathfrak{S} *בְּתוֹשְׁבַחְתִּי* statt des einfachen *תוֹשְׁבַחְתִּי* — hier eingefügt wurde. \mathfrak{M} *ספר* mit *על* kommt Joel 1 3 vor, von Θ dort mit ὑπὲρ übersetzt. Die Abweichung von \mathfrak{S} ist nur scheinbar. *dgbjt* ist sicher aus *dgbt* verdorben. \mathfrak{S} hat sonst immer *gbl* für \mathfrak{M} *יצר*. *אתקין* entspricht in \mathfrak{S} -Jes *יצר*, vgl. z. B. 43 1 44 2. Θ würde also als einziger Zeuge abweichen. Ist dann die Konjekture Θ^* *ἐποιήσαμην* richtig, so bedeutet das, daß \mathfrak{S}^b allein den ursprünglichen Θ -Text erhalten hat. Dafür, daß \mathfrak{S}^b nicht nach \mathfrak{M} rezensiert, bürgt der Bedeutungsunterschied. Umgekehrt wird klar, daß \mathfrak{S}^a nach Θ korrigiert ist. *hw* vor *mtnjn* in \mathfrak{S}^b ist sehr hart. Vergleicht man \mathfrak{S} *יהוֹן מִשְׁתַּעֲיִן*, darf man wohl vermuten, daß \mathfrak{S}^b *tmhj jhwn mtnjn* gehabt hat, eine Lesart, die ja in \mathfrak{S}^a *djh' mtn'* noch nachwirkt. Möglicherweise handelt es sich überhaupt nur um einen Fehler der Handschrift oder ihrer unmittelbaren Gruppe. Die Berührung mit \mathfrak{S} ist kaum zufällig, obgleich \mathfrak{S} \mathfrak{S}^a \mathfrak{S}^b nichts tun als gut und sinngemäß übersetzen, wenn sie das Erzählen der Wunder Gottes als eine immer wieder zu verrichtende Sache auffassen. \mathfrak{S}^a braucht *djh' mtn'* nicht nach Θ verbessert zu haben. Ob der Plural oder der Singular zu gebrauchen sei, war von daher nicht zu entscheiden, und das *d* verdeutlicht nur den finalen Charakter, den das einfache Imperfekt in asyndetischer Verbindung im Syropalästinischen zuweilen noch hat, vgl. I Cor 14 35 *sn' l'tt' tml* und Hor 106b *šljh ml'k' dšlmk jll jtj mn kwl bjš*. Daß \mathfrak{S} in der Zeit, in der die Übersetzung aus dem Griechischen anzusetzen wäre, zur Wiedergabe des griechischen Infinitivs statt des sonst so gut wie ausschließlich verwendeten *d* mit Imperfekt von sich aus das einfache Imperfekt gebraucht hat, ist wenig wahrscheinlich. Eine derartige Annahme verbietet sich in unserem Fall wegen der überraschenden Übereinstimmung mit \mathfrak{M} . Zu *'wbdj mšbhj'* gegenüber *tmhj* vgl. unten S. 190.

50 8: Θ ἐγὼ δὲ οὐκ ἀπειθῶ οὐδὲ ἀντιλέγω. \mathfrak{S}^L *'n' dj ljt 'n' dl' mtpjs wl' mzdqf*. \mathfrak{S}^{SF} wie \mathfrak{S}^L (*ljt 'n'* ist zu ergänzen, vgl. oben S. 192), aber über *mtpjs* ist in dem Fragment *mrd'* übergeschrieben, ob von derselben Hand oder von einem Korrektor, ist leider nicht angegeben. \mathfrak{M} *וְאֵנִי לֹא סְרִיבִית לְאַתְרָא לֹא*. \mathfrak{S} *וְאֵנִי לֹא מְרִיתִי אַחֹר לֹא נִסְגַּתִּי*.

אֶסְתַּחֲרֶיהָ. © *wenā lā heṗkēt lḥestar (lḥstrj) aṗlā qāmet bherjānā*. A' Σ' Θ^{sf} sind nicht bezeugt. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß das in ©^{sf} übergeschriebene *mrd'*, *dl' mṭḥjs* erklären will. Eine Form vom Stamm *mrd* kommt syropalästinisch nur noch einmal vor Deut 13 13, während *l' tḥjs* die gewöhnliche Entsprechung für © ἀπειθεῖν ist Jes 7 16 8 12 63 10. Es könnte allenfalls eine ältere Übersetzung von © ἀπειθῶ sein. Aber daß die hier hereinkorrigiert sein soll, leuchtet nicht recht ein. In Deut 13 13 steht *'mrdw* für ἀπέστησαν (machten abtrünnig, מְרִידוֹ), das © auch für מְנוֹס in der Verbindung אָחִיר מְנוֹס verwendet Ps 43 5 79 19 Jes 59 14. ©^{sfmg} *mrd'* scheint demnach Übersetzung von מְנוֹסֵי אָחִיר zu sein, nur daß ©^{sfmg} offenbar מְנוֹס אָחִיר nicht las, vgl. Ps 79 19 © καὶ οὐ μὴ ἀποστῶμεν ἀπὸ σοῦ מְנוֹס מִמֶּךָ. Die abweichende Stellung des Worts gegenüber מְנוֹס, das doch wahrscheinlich einfach mechanisch aus der einen Handschrift an die entsprechende Stelle in der andern übertragen wurde, wird sich daraus erklären, daß die beiden Wortverbindungen in der hebräischen Vorlage oder der Handschrift selbst vertauscht waren, wie jetzt noch in ©. © läßt מְנוֹסֵי אָחִיר überhaupt aus. Sie übersetzt diese Wendung sonst nie mit ἀντιλέγειν, sondern überall mit ἀποστρέφειν (Ps 34 5 39 20 69 3 128 4 Jes 42 17), ἀφιστάναι (Ps 43 10 79 19 Jes 59 14) oder ἀποχωρεῖν (Jer 46 5) εἰς τὰ (oder τὸ) ὀπίσω oder ähnlich. ἀντιλέγω ist wohl Doppelübersetzung zu מְרִידִי. ἀντιλέγειν kommt zwar für מְרִיד in © selbst auch nicht vor, vgl. aber Prov 17 11 מְרִיד © ἀντιλογία und Ps 138 (139) 20 מְרִידִי A' ἀντιλέξουσὶ σοὶ (יִמְרֶה^{A'}).

Die folgenden Berührungen zwischen $\mathfrak{S}p$ und \mathfrak{J} zeigen, daß $\mathfrak{S}p$ eine selbständige Beziehung zu jener targumischen Schicht hat, aus der die Gemeinsamkeiten \mathfrak{J} .s mit \mathfrak{G} geflossen sind⁴⁰.

311: vgl. unten S. 188.

7 14: 𐤅 𐤇𐤃𐤕 𐤇 𐤏𐤏𐤃𐤍𐤕𐤍𐤕 𐤈𐤍 𐤂𐤏𐤔𐤏𐤕𐤏 𐤈𐤈𐤏 (𐤇𐤈𐤕𐤏𐤕𐤏 𐤕' L' -311-46-233-456 C' 301 393 403'479'538 Just Eus Bas Chr Tht Tert Cyr Ir^{lat}) 𐤕𐤏𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕𐤍. 𐤈𐤏 *h' btwl' nsjb' krjs wtjłwd br.* 𐤓 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕. 𐤈 *hā btłltā bātānā wjāldā brā.* 𐤓 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕. Das Nebeneinander von 𐤈𐤏 *nsjb' krjs* und *tjłwd* = 𐤓 𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕𐤏𐤕 ist ein schönes Beispiel des Gebrauchs der beiden aramäischen Tempora: das Partizip für die nahe, das Imperfekt für die fernere Zukunft. Vergleicht man außer 𐤈 noch 𐤈𐤏 *hā btłltā bkarsā tessab wtēlad brā*, fällt es schwer, bei dem Zusammentreffen von 𐤓 und 𐤈𐤏 an einen Zufall zu glauben. Bemerkenswert ist übrigens der stat. abs. von 𐤈𐤏 *btwl'*, den auch die Handschrift C in dem Zitat Mt 123 Ev S. 255 bietet, während AB *btwlt'* haben. Der Artikel ist sonst überall bezeugt. *nsb (b)krjs* scheint ja. nicht vorzukommen. Das schließt aber vielleicht nicht aus, daß es

⁴⁰ Vgl. dazu meinen Aufsatz »Die Peschitta zu Jesaja zwischen Targum und Septuaginta«, *Biblica* 38 (1957), S. 328ff.

eine aramäische Redewendung gewesen ist. Vergleicht man nämlich die Äquivalente von ܥܗ und ܥܦ für ἐν γαστρὶ λαμβάνειν und ἐν γαστρὶ ἔχειν (= מרה), so findet sich, daß ܥܗ ἐν γαστρὶ ἔχειν wörtlich übersetzt: *it lah bkarsā*, z. B. Jes 40 11 Am 1 3. 13, während ܥܦ dafür *btu* Mt 24 19 Ev 155^B 161^{ABC} cod Dam 41 Anecd 127 oder *nsb krs* hat Mt 1 18 Ev^{ABC} Mt 1 23 Ev^{ABC} (= Jes 7 14). Der gewöhnliche griechische Ausdruck für »schwanger werden« ist zweifellos συλλαμβάνειν. Es steht in ܘ wirklich auch am häufigsten für מרה. Man fragt sich, warum ܘ daneben auch ἐν γαστρὶ ἔχειν und λαμβάνειν gebraucht, die beide griechisch sehr selten sind. ἐν γαστρὶ λαμβάνειν ist nur einmal bei Hippokrates bezeugt. Durch hb. מרה ist diese Übersetzungsweise nicht motiviert. Es könnte daher vielleicht entweder aram. בטן zugrundeliegen, das ܥ regelmäßig für מרה setzt (ܥ) und ܦ verwenden das Pael von ܥܪܐ), oder *nsb krs*. Auffällig ist in dieser Verbindung ja der adverbielle Akkusativ *krs* (SCHULTHESS Gramm. § 167), der sich vom Griechischen her nicht erklären läßt. Die einzige Ausnahme ist Lc 1 31 in cod Dam 47 'tj ns(jb') *bkrjs* gegen Ev 278^{ABC}, 'tj *nsb' krjs* (ܘ) συλλήμψη ἐν γαστρὶ. Wirkt hier etwa noch nach, daß aram. נסב wahrscheinlich aus נסא entstanden ist⁴¹? Die Variante ἐν γαστρὶ λή(μ)πεται in Jes 7 14 ist nicht durch den Einfluß des ganz singulären συλλήμψη ἐν γαστρὶ von Lc 1 31 zu erklären. Sie könnte die genauere Übersetzung eines schon ἐν γαστρὶ ἔξει zugrundeliegenden כרס נסבא von ܬ^ܘ sein.

8 20 vgl. unten S. 197.

9 18 .: vgl. unten S. 198.

10 7: ܘ αὐτὸς δὲ οὐχ οὕτως ἐνεθυμήθη καὶ τῇ ψυχῇ (+ αὐτοῦ I I Sa) οὐχ οὕτως λελόγισται ἄλλὰ ἀπαλλάξει ὁ νοῦς αὐτοῦ. ܥܦ *hw dj hkdjn l' 'thšb wbnpšh l' hkdjn tr 'l' hkdjn hw 'thšb blbh*. מרה לא כן והוא לא כן מרמי ובלביה לא כן. ידמה ולבבו לא כן יחשב כי להשמיר בלבבו מחשיב ארי לשיצא אמר בלביה. ܥ = מ. ܥܦ 'thšb blbh entspricht ܦ אמר בלביה. Es scheint, daß das Wort, das in ܥܦ ἀπαλλάξει entsprach, durch 'thšb verdrängt worden ist. אמר wird ܦ eingesetzt haben, um mit dem Ausdruck abzuwechseln. Aus dem gleichen Grund — zur Verbesserung des Stils — könnte ܥܦ ἐνεθυμήθη und λελόγισται umgestellt haben. Übrigens dürfte ܥܦ* kaum genau = ܘ gewesen sein. Denn wenngleich νοῦς zuweilen ܥܦ *lb'* ist Sap 9 15 Jes 10 7. 12, das gewöhnliche syropalästinische Äquivalent scheint *hšbt'* Jes 40 13 Hi 7 20 Rm 12 12 oder *mḥšbt'* Hi 7 17 zu sein, und hier würde für den von ܘ geforderten Sinn, den ܥܗ *neḡhe haunā dīlēh*

⁴¹ Diese Vermutung ist von H. TORCZYNER in seinem Artikel »Aramäische Sprache« in der Encyclopaedia Judaica Bd. 3, Berlin 1929, Sp. 133—135 ausgesprochen worden. F. ROSENTHAL, a. a. O. S. 43, Anm. 4, macht darauf aufmerksam, daß נסב schon in den Elephantinepapyri (parallel zu נשא!) Aḥiqar 112 bezeugt ist. Dann wäre also נסב jedenfalls älter als נתן (< נתן ל), das m. W. im Reichsaramäischen noch nicht belegt ist.

jedoch ganz sinnlos ist, ist nicht zu verstehen, warum man 'rjm aus 'rm herausgedeutet hat. Handelte es sich dagegen um eine Glosse אדום (vgl. ㊤), so lag das Mißverständnis, vor allem, falls ㊤^{sp} schon סוריא oder סוריה gehabt haben sollte, recht nahe. Hier hätten wir also ein Randbemerkung aus ㊤^{sp} in ㊤^{sp}.

9 17: ㊤ ἐν τοῖς δάσσεσι τοῦ δρυμοῦ. ㊤p *bswgjḥ dḥwrš'*. ㊤ *bsaukē d'ābā*. ㊤ paraphrasiert. ㊤h *b'abbūte d'ābā*. Syropalästinisch *swg'j*, das in dieser Form noch einmal 10 17 für ㊤ ὕλη vorkommt, bezeichnet F. SCHULTHESS⁴³ als eine vox incerta radices itidem incertae, nachdem NESTLE Lect. S. XXIX eine Ableitung vom Stamm *swg* vorgeschlagen hatte, die allerdings ebenso unwahrscheinlich ist wie die von SCHULTHESS⁴⁴ ebenfalls abgelehnte Identifizierung. B. JACOBS in ZAW 1902, S. 105 mit hb. סִךְ »Versteck«. In Wirklichkeit ist kaum zu bezweifeln, daß es = syr *sauktā* ist, das dort freilich »Zweig« heißt. Während das entsprechende ja. סוּכָּא ebenfalls »Zweig« bedeutet, ist hb. שִׁכָּה, mh סוּכָּה »Gezweig«, und sp *swg'** (wohl ein fem. mit masc. Pluralendung wie syr *sauktā*) hat, wenn es Jes 10 17 für ὕλη stehen kann, offenbar die hb. Bedeutung. ㊤ *bsaukē* ist demnach wohl ein westaramäischer Rest in ㊤. Sie hat übrigens *sauktā* für hb. סִכָּךְ auch Gen 22 13.

10 6: ㊤ εἰς ἔθνος. ㊤p *l mjn*. ㊤ *'al 'ammā*. ㊤ *בְּנוֹי*. ㊤ *בְּכוּשָׁא*.

10 14: ㊤ καταλελειμμένα ὦα. ㊤p *bj'j' dšbjq'n*. ㊤ *bnātā dašbīqān*. ㊤ *בְּיַעֲיִן שְׂבִיבִין*. ㊤ *בְּיַעֲיִם עֲזִיבֹת*. ㊤h *bē'e šbīqātā*. Die nächstliegende Übersetzung von ㊤ wie von ㊤ war zweifellos die von ㊤ und ㊤h.

10 16: ㊤ εἰς τὴν σὴν τιμὴν ἀτιμίαν. ㊤p *zlw l'jqrk*. ㊤ *בְּמַשְׁמִיּוֹ רוֹן*. ㊤ *abḏānā 'al šammīnau*. ㊤ *בְּרַבְּרוּהִי מָחָא*.

10 20: vgl. oben S. 178.

11 1: vgl. unten S. 200.

11 4: ㊤ ἀσεβῆ. 106 ㊤h ἀσεβεῖς. ㊤p *lršj'j'*. ㊤ *lrašši'ē*. ㊤ *רָשָׁע*. ㊤ *רָשָׁעָא*.

11 9: ㊤ ὅτι ἐνεπλήσθη. ㊤p^L *mn lbdjl d'tmljt*. ㊤p^A *d'tmljt*. ㊤ *mettōl detmaljat*. ㊤ *בִּי מְלָאָה*. ㊤ *אֲרִי תְּמָלִי*.

40 9: ㊤ εἰπόν (imp. Aor.). ㊤p^L *'mwrw*. ㊤p^A *jmrw*. ㊤ *אָמְרוּ*. ㊤ *'mrj*. ㊤^{ADfy} *'mrw*. ㊤ *אָמְרִי*.

40 11: ㊤ ὡς ποιήν ποιμανεῖ (cII ποιμαίνει) τὸ ποιμνίον αὐτοῦ (om 654). ㊤p^L *hjk r'j' dr' mr'jth*. ㊤p^A *hjk r'j' (r)' l'mrjt'*. ㊤ *ak rā'jā drā'e laḡzārēh*. ㊤ *כְּרָעָא דְּעִזְרִיָּה רָעִי*. ㊤ *כְּרָעָה עֲדָרוֹ יָרְעָה*. Auch der Araber in der Londoner Polyglotte hat *mitla 'r-rā'i 'lladī jar'i*. ㊤p^A *l'mrjt'* natürlich < *lmr'jt'*. 564 τὸ ποιμνίον scheint nach ㊤p^A (genauer: ㊤^{spA}) korrigiert zu sein. Vgl. unten S. 200 zu 11 1.

40 12: ㊤ καὶ τὸν οὐρανόν. ㊤p^L *wmn mšh šmj'*. ㊤p^A *wšmj'*. ㊤ *wašmajjā mšah*. ㊤ *וּמַשְׁחַת שְׁמַיָּא מְתַקְנִין*. ㊤ *תְּכַן*. . . ㊤ *וּשְׁמַיִם*. ㊤ ㊤p^L *mšh* ist

⁴³ Lexicon Syropalaestinum, Berolini 1903, ad vocem.

⁴⁴ Ebenda.

sicher nicht = מן תכן, sondern selbständige Ergänzung aus dem Parallelstichus (מן מדר, ע ער 'kyl). Daran zeigt sich, daß es in ע* gefehlt hat — wie in ו — und vor der Revision nach מ eingesetzt worden ist. Dann ist es nach allem wahrscheinlicher, daß der Zusatz durch ein Targum vermittelt worden ist, als daß ע hier ע^p beeinflußt hat.

43 7: ו οἱ ἐπικέκληνται τῷ ὀνόματί μου. ער dqrjn jth lsmj. מ הנקרא בשמי. ע dqāre ḥsem. ע dqr' ließe sich auch als Pt. pass. lesen. Durch jth entscheidet sich ע ausdrücklich für das Pt. act.

43 13: ו καὶ τίς ἀποστρέψει. ע^{a.b.} wmn (ע^bmn) hw hdn dhp̄k. ע mannū mahpek. ו וְאֵיכָנִיָּה וְלֹא מִי וְשִׁיבָהּ.

43 14: ו πάντας φεύγοντας. ע^b kwelhw̄n 'rwqjn. ע^a 'rwqjn kwelhw̄n. ע lkullhōn 'ārōqē. מ בְּרִיחִים בְּרִיחִים. ע^{a.b.} ע haben beide das nomen agentis, was bei ע ganz gewöhnlich, bei ער als Übersetzung eines griechischen Partizips aber auffällig ist. Vgl. z. B. Jes 10 28 ו ὁ φεύγων ער hw d'rq. Daß ע^{a.b.} es gerade hier verwendet, (מ בְּרִיחִים!) zeigt, daß kein Einfluß von ע vorliegt.

43 17: ו ἵππον καὶ ὄχλον. ע^b mrkw̄bjn wswsw̄n. ע^a mrkbn dj dswsw̄n. ע markhātā wreḥṣā. ו וְיִסְוִינָה וְיִסְוִינָה.

50 5: ו ἀνοίγει μου τὰ ὥτα. ע^p ptht 'dn'j. מ וְיִסְוִינָה וְיִסְוִינָה. ע ptah lī ednē. ו paraphrasiert. ע^p hat wie עמ das Perfekt.

Recht häufig setzen ע und ער gemeinsam gegen alle andern ein »und« vor: 9 16 ἐπὶ πᾶσι τούτοις, 9 18 ἀνθρωπος, 9 20 ὅτι ἄμα ער whjk ḥd' ע wakḥdā, 9 20 ἐπὶ τούτοις πᾶσιν, 10 10 ὃν τρόπον, 10 11 ו ὃν τρόπον γάρ ער whjkm' ע wak, 10 30 ἐπακούσεται ἐν Αναθῶθ, 11 10 ἐπ' αὐτῷ (ע^p ע: ע^a ע^b ע^c ע^d ע^e ע^f ע^g ע^h עⁱ ע^j ע^k ע^l ע^m עⁿ ע^o ע^p ע^q ע^r ע^s ע^t ע^u ע^v ע^w ע^x ע^y ע^z ע^{aa} ע^{ab} ע^{ac} ע^{ad} ע^{ae} ע^{af} ע^{ag} ע^{ah} ע^{ai} ע^{aj} ע^{ak} ע^{al} ע^{am} ע^{an} ע^{ao} ע^{ap} ע^{aq} ע^{ar} ע^{as} ע^{at} ע^{au} ע^{av} ע^{aw} ע^{ax} ע^{ay} ע^{az} ע^a ע^b ע^c ע^d ע^e ע^f ע^g ע^h עⁱ ע^j ע^k ע^l ע^m עⁿ ע^o ע^p ע^q ע^r ע^s ע^t ע^u ע^v ע^w ע^x ע^y ע^z ע^{aa} ע^{ab} ע^{ac} ע^{ad} ע^{ae} ע^{af} ע^{ag} ע^{ah} ע^{ai} ע^{aj} ע^{ak} ע^{al} ע^{am} ע^{an} ע^{ao} ע^{ap} ע^{aq} ע^{ar} ע^{as} ע^{at} ע^{au} ע^{av} ע^{aw} ע^{ax} ע^{ay} ע^{az} ע^a ע^b ע^c ע^d ע^e ע^f ע^g ע^h עⁱ ע^j ע^k ע^l ע^m עⁿ ע^o ע^p ע^q ע^r ע^s ע^t ע^u ע^v ע^w ע^x ע^y ע^z ע^{aa} ע^{ab} ע^{ac} ע^{ad} ע^{ae} ע^{af} ע^{ag} ע^{ah} ע^{ai} ע^{aj} ע^{ak} ע^{al} ע^{am} ע^{an} ע^{ao} ע^{ap} ע^{aq} ע^{ar} ע^{as} ע^{at} ע^{au} ע^{av} ע^{aw} ע^{ax} ע^{ay} ע^{az} ע^a ע^b ע^c ע^d ע^e ע^f ע^g ע^h עⁱ ע^j ע^k ע^l ע^m עⁿ ע^o ע^p ע^q ע^r ע^s ע^t ע^u ע^v ע^w ע^x ע^y ע^z ע^{aa} ע^{ab} ע^{ac} ע^{ad} ע^{ae} ע^{af} ע^{ag} ע^{ah} ע^{ai} ע^{aj} ע^{ak} ע^{al} ע^{am} ע^{an} ע^{ao} ע^{ap} ע^{aq} ע^{ar} ע^{as} ע^{at} ע^{au} ע^{av} ע^{aw} ע^{ax} ע^{ay} ע^{az} ע^a ע^b ע^c ע^d ע^e ע^f ע^g ע^h עⁱ ע^j ע^k ע^l ע^m עⁿ ע^o ע^p ע^q ע^r ע^s ע^t ע^u ע^v ע^w ע^x ע^y ע^z ע^{aa} ע^{ab} ע^{ac} ע^{ad} ע^{ae} ע^{af} ע^{ag} ע^{ah} ע^{ai} ע^{aj} ע^{ak} ע^{al} ע^{am} ע^{an} ע^{ao} ע^{ap} ע^{aq} ע^{ar} ע^{as} ע^{at} ע^{au} ע^{av} ע^{aw} ע^{ax} ע^{ay} ע^{az} ע^a ע^b ע^c ע^d ע^e ע^f ע^g ע^h עⁱ ע^j ע^k ע^l ע^m עⁿ ע^o ע^p ע^q ע^r ע^s ע^t ע^u ע^v ע^w ע^x ע^y ע^z ע^{aa} ע^{ab} ע^{ac} ע^{ad} ע^{ae} ע^{af} ע^{ag} ע^{ah} ע^{ai} ע^{aj} ע^{ak} ע^{al} ע^{am} ע^{an} ע^{ao} ע^{ap} ע^{aq} ע^{ar} ע^{as} ע^{at} ע^{au} ע^{av} ע^{aw} ע^{ax} ע^{ay} ע^{az} ע^a ע^b ע^c ע^d ע^e ע^f ע^g ע^h עⁱ ע^j ע^k ע^l ע^m עⁿ ע^o ע^p ע^q ע^r ע^s ע^t ע^u ע^v ע^w ע^x ע^y ע^z ע^{aa} ע^{ab} ע^{ac} ע^{ad} ע^{ae} ע^{af} ע^{ag} ע^{ah} ע^{ai} ע^{aj} ע^{ak} ע^{al} ע^{am} ע^{an} ע^{ao} ע^{ap} ע^{aq} ע^{ar} ע^{as} ע^{at} ע^{au} ע^{av} ע^{aw} ע^{ax} ע^{ay} ע^{az} ע^a ע^b ע^c ע^d ע^e ע^f ע^g ע^h עⁱ ע^j ע^k ע^l ע^m עⁿ ע^o ע^p ע^q ע^r ע^s ע^t ע^u ע^v ע^w ע^x ע^y ע^z ע^{aa} ע^{ab} ע^{ac} ע^{ad} ע^{ae} ע^{af} ע^{ag} ע^{ah} ע^{ai} ע^{aj} ע^{ak} ע^{al} ע^{am} ע^{an} ע^{ao} ע^{ap} ע^{aq} ע^{ar} ע^{as} ע^{at} ע^{au} ע^{av} ע^{aw} ע^{ax} ע^{ay} ע^{az} ע^a ע^b ע^c ע^d ע^e ע^f ע^g ע^h עⁱ ע^j ע^k ע^l ע^m עⁿ ע^o ע^p ע^q ע^r ע^s ע^t ע^u ע^v ע^w ע^x ע^y ע^z ע^{aa} ע^{ab} ע^{ac} ע^{ad} ע^{ae} ע^{af} ע^{ag} ע^{ah} ע^{ai} ע^{aj} ע^{ak} ע^{al} ע^{am} ע^{an} ע^{ao} ע^{ap} ע^{aq} ע^{ar} ע^{as} ע^{at} ע^{au} ע^{av} ע^{aw} ע^{ax} ע^{ay} ע^{az} ע^a ע^b ע^c ע^d ע^e ע^f ע^g ע^h עⁱ ע^j ע^k ע^l ע^m עⁿ ע^o ע^p ע^q ע^r ע^s ע^t ע^u ע^v ע^w ע^x ע^y ע^z ע^{aa} ע^{ab} ע^{ac} ע^{ad} ע^{ae} ע^{af} ע^{ag} ע^{ah} ע^{ai} ע^{aj} ע^{ak} ע^{al} ע^{am} ע^{an} ע^{ao} ע^{ap} ע^{aq} ע^{ar} ע^{as} ע^{at} ע^{au} ע^{av} ע^{aw} ע^{ax} ע^{ay} ע^{az} ע^a ע^b ע^c ע^d ע^e ע^f ע^g ע^h עⁱ ע^j ע^k ע^l ע^m עⁿ ע^o ע^p ע^q ע^r ע^s ע^t ע^u ע^v ע^w ע^x ע^y ע^z ע^{aa} ע^{ab} ע^{ac} ע^{ad} ע^{ae} ע^{af} ע^{ag} ע^{ah} ע^{ai} ע^{aj} ע^{ak} ע^{al} ע^{am} ע^{an} ע^{ao} ע^{ap} ע^{aq} ע^{ar} ע^{as} ע^{at} ע^{au} ע^{av} ע^{aw} ע^{ax} ע^{ay} ע^{az} ע^a ע^b ע^c ע^d ע^e ע^f ע^g ע^h עⁱ ע^j ע^k ע^l ע^m עⁿ ע^o ע^p ע^q ע^r ע^s ע^t ע^u ע^v ע^w ע^x ע^y ע^z ע^{aa} ע^{ab} ע^{ac} ע^{ad} ע^{ae} ע^{af} ע^{ag} ע^{ah} ע^{ai} ע^{aj} ע^{ak} ע^{al} ע^{am} ע^{an} ע^{ao} ע^{ap} ע^{aq} ע^{ar} ע^{as} ע^{at} ע^{au} ע^{av} ע^{aw} ע^{ax} ע^{ay} ע^{az} ע^a ע^b ע^c ע^d ע^e ע^f ע^g ע^h עⁱ ע^j ע^k ע^l ע^m עⁿ ע^o ע^p ע^q ע^r ע^s ע^t ע^u ע^v ע^w ע^x ע^y ע^z ע^{aa} ע^{ab} ע^{ac} ע^{ad} ע^{ae} ע^{af} ע^{ag} ע^{ah} ע^{ai} ע^{aj} ע^{ak} ע^{al} ע^{am} ע^{an} ע^{ao} ע^{ap} ע^{aq} ע^{ar} ע^{as} ע^{at} ע^{au} ע^{av} ע^{aw} ע^{ax} ע^{ay} ע^{az} ע^a ע^b ע^c ע^d ע^e ע^f ע^g ע^h עⁱ ע^j ע^k ע^l ע^m עⁿ ע^o ע^p ע^q ע^r ע^s ע^t ע^u ע^v ע^w ע^x ע^y ע^z ע^{aa} ע^{ab} ע^{ac} ע^{ad} ע^{ae} ע^{af} ע^{ag} ע^{ah} ע^{ai} ע^{aj} ע^{ak} ע^{al} ע^{am} ע^{an} ע^{ao} ע^{ap} ע^{aq} ע^{ar} ע^{as} ע^{at} ע^{au} ע^{av} ע^{aw} ע^{ax} ע^{ay} ע^{az} ע^a ע^b ע^c ע^d ע^e ע^f ע^g ע^h עⁱ ע^j ע^k ע^l ע^m עⁿ ע^o ע^p ע^q ע^r ע^s ע^t ע^u ע^v ע^w ע^x ע^y ע^z ע^{aa} ע^{ab} ע^{ac} ע^{ad} ע^{ae} ע^{af} ע^{ag} ע^{ah} ע^{ai} ע^{aj} ע^{ak} ע^{al} ע^{am} ע^{an} ע^{ao} ע^{ap} ע^{aq} ע^{ar} ע^{as} ע^{at} ע^{au} ע^{av} ע^{aw} ע^{ax} ע^{ay} ע^{az} ע^a ע^b ע^c ע^d ע^e ע^f ע^g ע^h עⁱ ע^j ע^k ע^l ע^m עⁿ ע^o ע^p ע^q ע^r ע^s ע^t ע^u ע^v ע^w ע^x ע^y ע^z ע^{aa} ע^{ab} ע^{ac} ע^{ad} ע^{ae} ע^{af} ע^{ag} ע^{ah} ע^{ai} ע^{aj} ע^{ak} ע^{al} ע^{am} ע^{an} ע^{ao} ע^{ap} ע^{aq} ע^{ar} ע^{as} ע^{at} ע^{au} ע^{av} ע^{aw} ע^{ax} ע^{ay} ע^{az} ע^a ע^b ע^c ע^d ע^e ע^f ע^g ע^h עⁱ ע^j ע^k ע^l ע^m עⁿ ע^o ע^p ע^q ע^r ע^s ע^t ע^u ע^v ע^w ע^x ע^y ע^z ע^{aa} ע^{ab} ע^{ac} ע^{ad} ע^{ae} ע^{af} ע^{ag} ע^{ah} ע^{ai} ע^{aj} ע^{ak} ע^{al} ע^{am} ע^{an} ע^{ao} ע^{ap} ע^{aq} ע^{ar} ע^{as} ע^{at} ע^{au} ע^{av} ע^{aw} ע^{ax} ע^{ay} ע^{az} ע^a ע^b ע^c ע^d ע^e ע^f ע^g ע^h עⁱ ע^j ע^k ע^l ע^m עⁿ ע^o ע^p ע^q ע^r ע^s ע^t ע^u ע^v ע^w ע^x ע^y ע^z ע^{aa} ע^{ab} ע^{ac} ע^{ad} ע^{ae} ע^{af} ע^{ag} ע^{ah} ע^{ai} ע^{aj} ע^{ak} ע^{al} ע^{am} ע^{an} ע^{ao} ע^{ap} ע^{aq} ע^{ar} ע^{as} ע^{at} ע^{au} ע^{av} ע^{aw} ע^{ax} ע^{ay} ע^{az} ע^a ע^b ע^c ע^d ע^e ע^f ע^g ע^h עⁱ ע^j ע^k ע^l ע^m עⁿ ע^o ע^p ע^q ע^r ע^s ע^t ע^u ע^v ע^w ע^x ע^y ע^z ע^{aa} ע^{ab} ע^{ac} ע^{ad} ע^{ae} ע^{af} ע^{ag} ע^{ah} ע^{ai} ע^{aj} ע^{ak} ע^{al} ע^{am} ע^{an} ע^{ao} ע^{ap} ע^{aq} ע^{ar} ע^{as} ע^{at} ע^{au} ע^{av} ע^{aw} ע^{ax} ע^{ay} ע^{az} ע^a ע^b ע^c ע^d ע^e ע^f ע^g ע^h עⁱ ע^j ע^k ע^l ע^m עⁿ ע^o ע^p ע^q ע^r ע^s ע^t ע^u ע^v ע^w ע^x ע^y ע^z ע^{aa} ע^{ab} ע^{ac} ע^{ad} ע^{ae} ע^{af} ע^{ag} ע^{ah} ע^{ai} ע^{aj} ע^{ak} ע^{al} ע^{am} ע^{an} ע^{ao} ע^{ap} ע^{aq} ע^{ar} ע^{as} ע^{at} ע^{au} ע^{av} ע^{aw} ע^{ax} ע^{ay} ע^{az} ע^a ע^b ע^c ע^d ע^e ע^f ע^g ע^h עⁱ ע^j ע^k ע^l ע^m עⁿ ע^o ע^p ע^q ע^r ע^s ע^t ע^u ע^v ע^w ע^x ע^y ע^z ע^{aa} ע^{ab} ע^{ac} ע^{ad} ע^{ae} ע^{af} ע^{ag} ע^{ah} ע^{ai} ע^{aj} ע^{ak} ע^{al} ע^{am} ע^{an} ע^{ao} ע^{ap} ע^{aq} ע^{ar} ע^{as} ע^{at} ע^{au} ע^{av} ע^{aw} ע^{ax} ע^{ay} ע^{az} ע^a ע^b ע^c ע^d ע^e ע^f ע^g ע^h עⁱ ע^j ע^k ע^l ע^m עⁿ ע^o ע^p ע^q ע^r ע^s ע^t ע^u ע^v ע^w ע^x ע^y ע^z ע^{aa} ע^{ab} ע^{ac} ע^{ad} ע^{ae} ע^{af} ע^{ag} ע^{ah} ע^{ai} ע^{aj} ע^{ak} ע^{al} ע^{am} ע^{an} ע^{ao} ע^{ap} ע^{aq} ע^{ar} ע^{as} ע^{at} ע^{au} ע^{av} ע^{aw} ע^{ax} ע^{ay} ע^{az} ע^a ע^b ע^c ע^d ע^e ע^f ע^g ע^h עⁱ ע^j ע^k ע^l ע^m עⁿ ע^o ע^p ע^q ע^r ע^s ע^t ע^u ע^v ע^w ע^x ע^y ע^z ע^{aa} ע^{ab} ע^{ac} ע^{ad} ע^{ae} ע^{af} ע^{ag} ע^{ah} ע^{ai} ע^{aj} ע^{ak} ע^{al} ע^{am} ע^{an} ע^{ao} ע^{ap} ע^{aq} ע^{ar} ע^{as} ע^{at} ע^{au} ע^{av} ע^{aw} ע^{ax} ע^{ay} ע^{az} ע^a ע^b ע^c ע^d ע^e ע^f ע^g ע^h עⁱ ע^j ע^k ע^l ע^m עⁿ ע^o ע^p ע^q ע^r ע^s ע^t ע^u ע^v ע^w ע^x ע^y ע^z ע^{aa} ע^{ab} ע^{ac} ע^{ad} ע^{ae} ע^{af} ע^{ag} ע^{ah} ע^{ai} ע^{aj} ע^{ak} ע^{al} ע^{am} ע^{an} ע^{ao} ע^{ap} ע^{aq} ע^{ar} ע^{as} ע^{at} ע^{au} ע^{av} ע^{aw} ע^{ax} ע^{ay} ע^{az} ע^a ע^b ע^c ע^d ע^e ע^f ע^g ע^h עⁱ ע^j ע^k ע^l ע^m עⁿ ע^o ע^p ע^q ע^r ע^s ע^t ע^u ע^v ע^w ע^x ע^y ע^z ע^{aa} ע^{ab} ע^{ac} ע^{ad} ע^{ae} ע^{af} ע^{ag} ע^{ah} ע^{ai} ע^{aj} ע^{ak} ע^{al} ע^{am} ע^{an} ע^{ao} ע^{ap} ע^{aq} ע^{ar} ע^{as} ע^{at} ע^{au} ע^{av} ע^{aw} ע^{ax} ע^{ay} ע^{az} ע^a ע^b ע^c ע^d ע^e ע^f ע^g ע^h עⁱ ע^j ע^k ע^l ע^m עⁿ ע^o ע^p ע^q ע^r ע^s ע^t ע^u ע^v ע^w ע^x ע^y ע^z ע^{aa} ע^{ab} ע^{ac} ע^{ad} ע^{ae} ע^{af} ע^{ag} ע^{ah} ע^{ai} ע^{aj} ע^{ak} ע^{al} ע^{am} ע^{an} ע^{ao} ע^{ap} ע^{aq} ע^{ar} ע^{as} ע^{at} ע^{au} ע^{av} ע^{aw} ע^{ax} ע^{ay} ע^{az} ע^a ע^b ע^c ע^d ע^e ע^f ע^g ע^h עⁱ ע^j ע^k ע^l ע^m עⁿ ע^o ע^p ע^q ע^r ע^s ע^t ע^u ע^v ע^w ע^x ע^y ע^z ע^{aa} ע^{ab} ע^{ac} ע^{ad} ע^{ae} ע^{af} ע^{ag} ע^{ah} ע^{ai} ע^{aj} ע^{ak} ע^{al} ע^{am} ע^{an} ע^{ao} ע^{ap} ע^{aq} ע^{ar} ע^{as} ע^{at} ע^{au} ע^{av} ע^{aw} ע^{ax} ע^{ay} ע^{az} ע^a ע^b ע^c ע^d ע^e ע^f ע^g ע^h עⁱ ע^j ע^k ע^l ע^m עⁿ ע^o ע^p ע^q ע^r ע^s ע^t ע^u ע^v ע^w ע^x ע^y ע^z ע^{aa} ע^{ab} ע^{ac} ע^{ad} ע^{ae} ע^{af} ע^{ag} ע^{ah} ע^{ai} ע^{aj} ע^{ak} ע^{al} ע^{am} ע^{an} ע^{ao} ע^{ap} ע^{aq} ע^{ar} ע^{as} ע^{at} ע^{au} ע^{av} ע^{aw} ע^{ax} ע^{ay} ע^{az} ע^a ע^b ע^c ע^d ע^e ע^f ע^g ע^h עⁱ ע^j ע^k ע^l ע^m עⁿ

Oben (zu 9¹¹ S. 183f) war stillschweigend vorausgesetzt worden, daß *Sp* ein Stadium passiert hat, in dem ihre Texte in hebräischer Quadratschrift geschrieben waren. Einige weitere Lesungen von *Sp* bestätigen diese Annahme. Zunächst jedoch ein paar Worte zu der Geschichte der syropalästinischen Schrift⁴⁵. Sie liegt, da die ältesten Codices oder Fragmente allenfalls aus dem 6. Jh. stammen⁴⁶, naturgemäß einigermaßen im Dunkeln. Aus ihrer unbestreitbaren, auf den ersten Blick in die Augen springenden Ähnlichkeit mit der syrischen Estrangela hat man mit Sicherheit geglaubt schließen zu dürfen, daß sie von daher übernommen worden sei. Die Abweichungen versuchte J. P. N. LAND aus dem Bestreben zu erklären, das syrische Schriftbild dem der griechischen Unziale anzugleichen⁴⁷, und seine Ansicht wurde fast allgemein angenommen⁴⁸. Aber der Hauptunterschied, die Verbindung aller Buchstaben nach rechts und links außer *d* und *r*, die nur nach rechts verbunden werden, läßt sich aus einem Einfluß der griechischen Majuskelschrift gerade nicht ableiten. Da die ältere syropalästinische Schrift nach den Proben, die wir besitzen, eine ausgesprochene Buchschrift ist⁴⁹ mit großen, sorgfältig gezeichneten Lettern, von der man eher eine Tendenz zur Buchstabentrennung erwarten würde, muß diese Eigentümlichkeit die Nachwirkung einer früheren Periode sein, in der sich eine mit der Estrangela fast identische syropalästinische Kursive in dieser Richtung entwickeln konnte. Die Übernahme müßte also sehr früh erfolgt sein, ein Schluß, zu dem man durch den Umstand, daß die Existenz einer christlichen syropalästinischen Schriftsprache wenigstens seit dem 4. Jh. mit Sicherheit angenommen werden muß⁵⁰, der Zeit also, wo die handschriftliche Überlieferung des Syrischen eben beginnt, ohnedies gezwungen würde. Nun hat R. DUVAL auf die altertümliche Form einiger syropalästinischen Buchstaben aufmerksam gemacht⁵¹ und darauf hin-

⁴⁵ Faksimiles bei J. P. N. LAND, *Anecdota Syriaca* I, Leiden 1862, IV, Leiden 1874, und A. S. LEWIS, *Horae Semiticae* VIII, Cambridge 1909.

⁴⁶ Vgl. dazu F. ROSENTHAL, *Die aramaistische Forschung* S. 157. SCHULTHESS, *Gramm.* S. 1 läßt die syropalästinische handschriftliche Überlieferung erst mit dem 9. Jh. beginnen.

⁴⁷ *Anecdota Syriaca*, IV, Leiden 1874, S. 212ff.

⁴⁸ Vgl. F. ROSENTHAL, *Die aramaistische Forschung* 1939, S. 280. Vgl. zuletzt H. DUENSING, *Nachr. d. Gött. Ak. d. Wiss.* 1955, Nr. 5, S. 116.

⁴⁹ Daß auch im täglichen Leben keine andere Schrift oder auch nur eine stärker kursive Form verwendet wurde, beweist der von J. T. MILIK in RB 60 (1953), S. 526 bis 539 veröffentlichte syropalästinische Brief eines Mönchs.

⁵⁰ Vgl. oben S. 167ff.

⁵¹ *Traité de Grammaire Syriaque*, Paris 1881, S. 9f. Es handelt sich hauptsächlich um *h*, *p* und *š*, deren Eigenart bereits NÖLDEKE, ZDMG 22 (1886), S. 446 herausgestellt hatte. Der in den jüngeren Handschriften auftauchende etwas kürzere Strahl neben den Schäften von *l*, *ḥ* und *ḷ* ist gewiß nicht ein Rest des Hähchens,

gewiesen, daß ein diakritischer Punkt im Syropalästinischen genau wie im Palmyrenischen nur beim *r* üblich ist und nicht auch beim *d*, wie regelmäßig schon in der ältesten Buch-Estrangela. Da in Palmyra neben der auf den Monumenten verwendeten Zierschrift eine mit der ältesten durch Inschriften bezeugten Estrangela praktisch identische Kursivschrift auftaucht, die nach der einleuchtenden Vermutung ROSENTHALS und CANTINEAUS für den täglichen Gebrauch bestimmt war⁵², wird man annehmen dürfen, daß die syropalästinische Schrift sich aus dieser vielleicht in ganz Syrien und Palästina verbreiteten Verkehrsschrift entwickelt hat^{52a}. Wie weit die palmyrenisch-syrische Kursive in die vorchristliche Zeit hinaufreicht, läßt sich nicht sagen. Nur soviel steht fest, daß sie wahrscheinlich bereits längere Zeit neben der Zierschrift existiert hat⁵³. Man muß deshalb mit der Möglichkeit rechnen, daß die palästinischen Christen des 1. und 2. Jh.s ihr aramäisches AT noch in Quadratschrift überliefert haben⁵⁴, wie ähnlich später bei den Syrern noch lange Zeit, nachdem die Serto durchgedrungen war, sich für biblische Texte die Estrangela hielt⁵⁵ oder bei den Griechen zuweilen bis ins Mittelalter die Majuskelschrift ge-

das diese Buchstaben im Hebräischen (λ ζ η) und Palmyrenischen haben, wie DUVAL aber auch nicht ein Anklang an die ursprüngliche Biegung des η , wie NÖLDEKE glaubt, sondern nach Ausweis der älteren Schrift, die nur eine Verdickung der Schaftenden kennt, eine einfache Abspaltung. Der Vergleich von palm. (und hb.) λ zeigt zwar die Ursprünglichkeit der syropalästinischen Form gegenüber der gewöhnlichen syrischen (λ), ist aber nicht ganz zwingend, weil die Form λ auch dort vereinzelt vorkommt, vgl. die Schrifttafel in NÖLDEKES Grammatik.

⁵² E. ROSENTHAL, Die Sprache der palmyrenischen Inschriften in Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft 41, 1 S. 9. J. CANTINEAU, Grammaire du Palmyrénien Epigraphique, Kairo 1935, S. 32.

^{52a} Vgl. dazu F. ROSENTHAL, a. a. O. S. 196, und A. MARICQ, Syria 34 (1957), S. 303ff.

⁵³ W. F. ALBRIGHT, A Biblical Fragment from the Maccabean Age: The Nash Papyrus, JBL 56 (1937), S. 171, denkt, wohl etwas zu hoch greifend, an die Zeit zwischen 250—100.

⁵⁴ Diese Vermutung ist schon von TH. ZAHN, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons 1, S. 245f. ausgesprochen worden.

⁵⁵ Vgl. etwa bei E. TISSERANT, Specimina Codicum Orientalium, Bonn 1915 Nr. 28, die Photographie eines Blattes aus einer Handschrift mit Reden von Gregor von Nazianz aus dem Jahr 790 in Serto mit Nr. 33a end b, zwei ntlichen Estrangelo-Proben von 768 und 1234, die sich der Schrift nach kaum unterscheiden. Der Name *Estrangēlā* wird (nach ASSEMANI, Bibl. Or. t. II Pars II S. 378) von NÖLDEKE, Gramm. S. 1, BROCKELMANN, Gramm. S. 4 und Wtb. ad vocem als griech. $\sigma\tau\rho\gamma\gamma\lambda\eta$ »die Runde« aufgelöst. Dagegen haben J. D. MICHAELIS, Gr. Syr. S. 15, PAYNE SMITH, Thes. Syr. ad vocem und R. DUVAL, Traité de Grammaire Syriaque, Paris 1881, S. 7, nach Bar-Ali und Bar-Bahlul (vgl. Thes. Syr.) vorgeschlagen: *estrangēlā* = arab. *saṭr angīlījī* »Evangelischrift«, eine Bezeichnung, die sich aus den Verhältnissen gut erklären würde.

43 14: ὁ ἀποστελῶ. Ἐρ^a 'n' mšlh. Ἐρ^b 'n' mšgr. ὁ ἡδδρῆτ. שְׁלַח וְשָׁלַח. Die beiden Verben haben zwar deutlich keinen eigentlichen Bedeutungsunterschied. Trotzdem werden sie verschieden gebraucht worden sein, wie etwa deutsch »senden« und »schicken«. Das ließe sich nur an Originalliteratur studieren. Auffällig ist, daß šgr fast ausschließlich atlich zu sein scheint. Die einzige NT-Stelle, die SCHULTHESS notiert, ist Act 16 35. Sollte nicht Ἐρ^a auch hier nur modernisiert oder vielleicht den gehobenen Ausdruck eingesetzt

jjt' jthwn bzw. *jjt' jthwn* gewählt worden wäre, das das gewöhnliche Äquivalent zu ἄγειν ist, vgl. z. B. Gen 2 19. 22 Jes 9 5 43 5 f. 60 9 Jer 38 8. Freilich steht das nur eben sehr viel seltenere *jmtj* auch an drei von vier biblischen Stellen für ἄγειν Jes 11 6 43 9 Lc 18 40. Joh 18 29 steht es für φέρειν. Vor allem aber spricht die suffigiierte Verbalform für Ursprünglichkeit. Der Einfluß von *Ṣ* müßte denn schon sehr früh wirksam geworden sein. Allerdings ist hier *jmtj jthwn* schwerlich einfach bloß Modernisierung von *jdbrynwn. dbr* (Pael) ist zwar häufiger = ὀδηγεῖν Ps 44 5 76 21 142 10, aber auch = ἄγειν Ex 14 25, und *'mtj* heißt an den sonst erhaltenen Stellen »(Zeugen) beibringen« Jes 43 9, »(eine Anklage) vorbringen« Joh 18 29, »jemand herbringen« Lc 18 40, also etwas entschieden anderes. Dann setzt es hier offenbar eine besondere Deutung der Stelle voraus. Cyrill (MIGNE PG 70, 522) deutet die Haustiere als die durch das Gesetz gezähmten Juden und die Raubtiere als die Heiden. Obgleich er mehrmals davon redet, daß sie διὰ Χριστοῦ συναφθήσονται (321 Zeile 14 von unten) oder unter einen πάντων ἀρχιποίμην (324 Zeile 2 von oben), nämlich ὑπὸ σκῆπτρα τοῦ πάντων ἡμῶν σωτῆρος Χριστοῦ (324 Zeile 24 von oben) kommen, stellt das παιδίον μικρόν nachher doch nur allgemein die διδάσκαλοι παιδαγωγοὶ οὐ πικρόν τε καὶ φιλοκάκουργον ἔχοντες νοῦν dar, und nicht etwa, wie man erwarten könnte, Christus. Im großen und ganzen ähnlich legt Procop die Stelle aus (MIGNE PG 87, 2045 Zeile 18 von unten). Theodoret versteht ἄξει als νέμει⁵⁷. *jmtj* könnte also, Cyrills Deutung voraussetzend, vom Standpunkt der Kirche aus an die Juden und Heiden denken, die der Kirche zugeführt werden müssen. Möglich wäre vielleicht aber auch, daß es noch eine jüdische Auslegung widerspiegelt, die dann freilich die verschiedenen Tiere weniger konkret als Metaphern für einzelne menschliche Charaktere aufgefaßt hätte.

40 7: V—οΠΙ L' 'ua (πνεῦμα κυρίου) ἔπνευσεν εἰς αὐτό. *Ṣ^a nšbt bh. Ṣ^{b,cl} npht bh. Ṣ nešbat bāh. ܢܫܒܬ ܒܗ. ܢܫܒܬ ܒܗ. npht* entspricht an den beiden andern erhaltenen Stellen ἐμφυσᾶν »anhauchen« Gen 2 7 Joh 20 22 (so Hs A). *nšb* bzw. *nšp* (*npš*) heißt »blasen«, überall vom Wind Mt 7 25 Joh 3 8 6 18. Man kann sich schwer dem Verdacht entziehen, daß *npht* die *rwħh dmr'* als den Geist Gottes versteht, durch dessen Anhauch das Gras verdorrt, eine Deutung, die den Spruch offenbar positiv-asketisch auffaßt (πάσα σὰρξ χόρτος . . . ἐξηράνθη ὁ χόρτος . . . ὅτι πνεῦμα κυρίου ἔπνευσεν εἰς αὐτό = das Fleisch stirbt ab, wenn es vom Geist Gottes berührt wird).

40 7: ܐܝܬ ܬܕܥܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ. *Ṣ^a wentr njsh. Ṣ^A wnjsh ntr. Ṣ^{b,cl} wnpl njsh. ܐܝܬ ܬܕܥܐ ܕܥܝܢܐ. ܐܝܬ ܬܕܥܐ ܕܥܝܢܐ. ܐܝܬ ܬܕܥܐ ܕܥܝܢܐ.* Mit *Ṣ^{b,cl} npl* statt *ntr* dringt ebenso wie im vorigen Beispiel die Deutung ins

⁵⁷ Kommentar zur Jesaja, herausgegeben von A. MÖHLE, MSU 5, Berlin 1932, S. 60.

Bild ein, nämlich die Deutung von $\alpha\nu\theta\omicron\varsigma$, das sie ebenso wie Theodoret (a. a. O. S. 156) verstanden haben werden: $\alpha\nu\theta\epsilon\iota\ \delta\epsilon\ \chi\omicron\rho\tau\omicron\upsilon\ \eta\ \epsilon\pi\iota\gamma\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\eta\ \delta\omicron\varsigma\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \delta\upsilon\nu\alpha\sigma\tau\epsilon\iota\alpha$ (sc. $\xi\omicron\iota\kappa\epsilon\ \tau\omicron\omega\nu\ \alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omega\nu$).

Auch einige Abweichungen der $\mathcal{E}\rho$ erklären sich vielleicht durch die Fortentwicklung der Sprache.

9 5: \mathcal{G} $\epsilon\zeta\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\sigma\tau\eta\varsigma\ \alpha\rho\chi\omega\nu\ \epsilon\iota\rho\acute{\eta}\nu\eta\varsigma$. $\mathcal{E}\rho$ *rjshjn dkwel swltnwt' 'rkwn' dšjlm'*. \mathcal{S} *šallitā dašlāmā*. \mathfrak{S} מִשְׁחָא דְּשָׁלָמָא מִשְׁרִי שְׁלֹוֹם. Das Hapaxlegomenon $\epsilon\zeta\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\sigma\tau\eta\varsigma$ ist Doppelübersetzung zu \mathfrak{S} oder zu גְּבוּר, das in \mathfrak{M} eben vorhergeht. \mathcal{S} *šallitā* legt die erstere Möglichkeit nahe. \mathcal{G} $\epsilon\zeta\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$, $\epsilon\zeta\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ stehen am häufigsten für Derivate von hb. שָׁלַט. Außerdem hat $\mathcal{E}\rho$ *šljtn* Ex 15 15 (ebenfalls Hapaxlegomenon) für $\alpha\rho\chi\omega\nu$, so daß anzunehmen ist, daß *swltnwt'* aus *šljtn* entstanden ist. *rjś** war eine weitere Übersetzung zu \mathfrak{M} מִשְׁרִי, für $\alpha\rho\chi\omega\nu$ nur noch Nu 446. Es ist aber sicher das einheimische Äquivalent zu $\alpha\rho\chi\omega\nu$ gewesen, bis es durch *'rkwn* ersetzt wurde. Es sieht also eigentlich so aus, als ob die drei Ausdrücke *rjś šljtn** *'rkwn* gerade in der zeitlichen Reihenfolge ihrer Äquivalenten-Gültigkeit zu $\alpha\rho\chi\omega\nu$ stünden. *rjś* šljtn** wurde im Laufe der textlichen Entwicklung zu *rjshjn dkwel swltnwt'*, ein Ausdruck, dem Col 2 10 $\eta\ \kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}\ \pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma\ \alpha\rho\chi\eta\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\zeta\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$ fast genau entspricht ($\mathcal{E}\rho^{L-13}$ hat dort *rjś' dkwel r'sw wšwltnw*). Sollte Col 2 10 Jes 9 5 in einer targumischen Form zitieren, die $\mathcal{E}\rho$ entsprach?

50 4: \mathcal{G} προσέθηκέ μοι ὥτιον ἀκούειν. $\mathcal{E}\rho^A$. . . *lj 'jdn dšmw'*. $\mathcal{E}\rho^L$ *'wsp lj 'd'n šmj''*. $\mathcal{E}\rho^{SF}$ *'wsp lj 'dn šm . . .* \mathcal{S} *ne'bed lī ednē lmešma'*. \mathfrak{M} נִשְׁמַע לִי אֵין דְּנִי שְׁמִי. \mathfrak{S} paraphrasiert. Mit *šmj''* »gehorsam« steht $\mathcal{E}\rho^{L-(SF)}$ allein. $\mathcal{E}\rho^*$ muß *šm'* oder *šmw'*, den in den erhaltenen Texten fast ausgestorbenen alten Infinitiv gehabt haben, vgl. SCHULTHESS § 143b. $\mathcal{E}\rho$ A hat normal modernisiert.

42 21: \mathcal{G} $\iota\nu\alpha\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\theta\eta\grave{\iota}$ (L' -46-86^c-233 770 $\text{Sl Tht } \iota\nu\alpha\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\theta\eta\tau\epsilon$). $\mathcal{E}\rho$ *djšdq jtkwn*. \mathfrak{M} לְמַעַן צִדְקוֹ. \mathfrak{S} = \mathfrak{M} . Ohne *jtkwn* wäre $\mathcal{E}\rho$ = \mathcal{G} , genauer $\mathcal{E}\rho^*$, denn das Peal vom Stamm *šdq* scheint im Syropalästinischen ausgestorben zu sein ($\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$ = \mathfrak{M} צִדֵּק Qal Gen 38 26 Ps 50 4 142 2 Mi 6 12 Jes 43 9. 26 45 26). Für $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$ steht syropalästinisch *'štdq* Jes 43 9 Rm 3 20. 24. 28 usw. Jetzt ist $\mathcal{E}\rho$ = $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\sigma\alpha\iota$ $\acute{\upsilon}\mu\alpha\varsigma$ bzw. $\iota\nu\alpha\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\sigma\eta\ \acute{\upsilon}\mu\alpha\varsigma$, was sachlich, aber nicht formal mit L' - übereinstimmt. Daß man *jtkwn* zusetzte, statt *djšdq* in *dštdqwn* zu verbessern, liegt daran, daß *jšdq* als Pael gelesen wurde, so daß es nun ein Objekt brauchte (sp *šdq* Pael Ps 81 3 Jes 50 8 53 11).

Natürlich konnte die christliche $\mathcal{E}\rho$ dem Einfluß \mathcal{G} .s nicht entgehen. Hier einige Beispiele.

3 12: \mathcal{G} $\tau\omega\nu\ \pi\omicron\delta\omega\nu\ \acute{\upsilon}\mu\omega\nu$. Just $\tau\omega\nu\ \delta\omicron\delta\omega\nu\ \acute{\upsilon}\mu\omega\nu$. \mathfrak{M} אֶרְחִיבְךָ. \mathcal{S} *dašbūlaik*. \mathfrak{S} שְׁבִילֶךָ. $\mathcal{E}\rho$ *drijljkwn*.

8 21: \mathcal{G} $\kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\iota\alpha$. 93 $\kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\alpha}\ \pi\alpha\tau\alpha\chi\rho\acute{\alpha}$. $\mathcal{E}\rho$ *w'l šwrbi'*. \mathfrak{M} וְבִאֲלֶיךָ. \mathcal{S} *wlallāhēh*. \mathfrak{S} וְנִשְׁעָנִיתִי. ZIEGLER nimmt mit Recht $\pi\alpha\tau\alpha\chi\rho\acute{\alpha}$ in den Text auf. Vgl. seine Einleitung S. 81.

keinen sicheren Aufschluß, weil nicht eindeutig auszumachen ist, um welche Zeit der Bedeutungswandel vorstatten ging. Immerhin, 50 4 (S. 192) beruht doch die Verderbnis *šmj* < *šmw** wahrscheinlich auf einer Quadratschriftverlesung, und 40 9 (S. 190) muß die erschlossene ursprüngliche Lesart *ʾrjm* sehr weit zurückliegen, da die geforderte Bedeutung im Syropalästinischen ganz verschwunden ist. Für unsern Zweck ist allerdings nur 9 5 (S. 192) und 42 21 (S. 192) beweiskräftig, wo die ursprüngliche *Ṣp*-Übersetzung *Ṣ* entspricht, während *Ṣl* anders liest. Sehr wahrscheinlich hat *Ṣp* auch an der folgenden Stelle früh den von *Ṣl* abweichenden *Ṣ*-Text geboten.

8 12-14: *Ṣ* εἶπτε... φοβήθητε... ταραχθήτε¹³ κύριον αὐτὸν ἀγιάσατε καὶ αὐτὸς ἔσται σοῦ φόβος...¹⁴ πεποιθὼς ἦς ἔσται σοι... συναντήσεσθε. *Ṣp j'mrwn ... tḥwln ... tt'rbwn*¹³ *lmr' blhwd qdjš whw jh' dhlk*¹⁴ *whwj rhjs ... whw lk ... twr'wn*. *Ṣl* אַתָּה¹³ תַּעֲרִיצוּ ... תִּירְאוּ ... תִּאֲמְרוּ ... מַעֲרָצְכֶם והוא מוֹרְאָכֶם והוא תִּקְדִּישׁוּ אֹתוֹ צְבָאוֹת אֵתוֹ. In v. 14 werden in *Ṣl* die Angeredeten überhaupt nicht mehr erwähnt. *Ṣ* sind = *Ṣl*. Die 2. Pers. sing. der *Ṣ* in v. 13-14 wird auf jeden Fall gegenüber *Ṣl* ursprünglich sein. Wie sie sich erklärt, ist hier nicht von Belang; auch nicht, ob *Ṣp* mit *qdjš* gegen ἀγιάσατε⁶⁰ das Ursprüngliche hat — was bei weitem das Wahrscheinlichste ist — oder ob die 2. Pers. sing. bei ihr nur noch etwas weiter vorgedrungen ist. Denn hat sie nachträglich *qdjš* aus *qdjšw* hergestellt, dann unter dem Einfluß von Deut 10 20 (A), und das heißt doch wohl noch in der jüdischen Zeit. Im andern Fall würde das gegen *Ṣ* ursprüngliche *qdjš* zeigen, daß *Ṣp* auch in den andern drei Fällen den Singular gehabt hat, was bedeutete, daß *Ṣp* einen gegenüber *Ṣ* ursprünglichen Text repräsentierte, ohne daß anzunehmen wäre, daß *Ṣ* diesen Text jemals geboten hat.

Daß *Ṣp* früh *Ṣ* nahegestanden haben muß, zeigen ferner die Stellen, an denen *Ṣp* mit einzelnen alten *Ṣ*-Handschriften oder Kirchenvätern gegen *ṢlṢ* zusammengeht. Dabei ist es gleichgültig, ob solche Lesarten die ursprüngliche Lesung der *Ṣ* darstellen oder sekundär sind (vgl. die Liste S. 174f). Hier noch ein paar interessante Fälle.

40 10: *Ṣ* ἰδοὺ ὁ μισθὸς αὐτοῦ. *Ṣp*^L *w'gr'*. *Ṣp*^A *h' 'gr'*. *ṢlṢ* = *Ṣ*. *Ṣ* אֲנִי עֲבָדִי מִמְרִיָּה *hā ʾnī ʿʿbdī mīmriyā*, also offenbar auch = *ṢlṢ*. Clem Rom καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ. Just ἰδοὺ ὁ μισθός. *Ṣp*^A ist also = Just. *Ṣp*^L dagegen hat zwar das καὶ von Clem Rom, aber ebenfalls nicht das Suffix. Es ist doch recht wahrscheinlich, daß *Ṣp** nur *'gr'* und *Ṣ** entsprechend nur ὁ μισθός hatte, d. h. in der frühen *Ṣ*- und der *Ṣp*-Überlieferung ist noch der Prozeß zu beobachten, an dessen Ende die abgeschlossenen Textformen *Ṣl* und *Ṣ* stehen.

⁶⁰ αὐτὸν ἀγιάσατε] μόνον αγιος Symp im ZIEGLERSchen Apparat ist zu verbessern: αὐτὸν ἀγ.] μόνον ἀγίαν Symp.

10 22: \mathfrak{U} ἐν δικαιοσύνῃ. $\mathfrak{S}p$ *bsdq j'bd mr' 'l 'r'*. Für 10 23 \mathfrak{U} ποιήσει ὁ θεὸς ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλη \mathfrak{M} *וְיַאֲזִיב בְּיָמָיו אֶת־הָאָרֶץ* $\mathfrak{S}p$ *j'bd mr' bkwlh 'mwt'* hat Tert ποιήσει κύριος ἐπὶ τῆς γῆς, d. h. den Zusatz von $\mathfrak{S}p$ nach ἐν δικαιοσύνῃ 10 22.

102: ὁ ἐκκλίνοντες. *Ἐρ mṛkḥjḥ hḥwḥ gr. מן תיטף. Sz = מן.*
Ἐρ wäre ἐκκλίνουσι γάρ.

39: וְדִּיּוֹתֵי (די' א'—26 cI 393 544 Barn Bas Cyr) βεβούλευνται.
 עַבְדְּהֶלֶן ד'תַּמְלָקָא = טוֹן בֶּבֻלֵּיטִיכֶענֶעם אוּדֶער בֻּלֵּיטִישאַפֿגֶעמֶענֶעם. מִן גְּמָלוּ דִּי
 אֲרֵי גְרָמוּ. עַדְרַמְיוּ. Der sinnverändernde Zusatz *dhljn* ging zweifel-
 los von einem einfachen *d'tmlkw* aus, das A'—26 usw. entsprach
 (דִּיּוֹתֵי = *ldjl d*) und im Syropalästinischen nicht eindeutig war. Wäre
'tmlkw Ersatz für ein ursprünglich מ mehr entsprechendes Verbum
 aus ו, so hätte *dhljn* nach ו gestrichen werden müssen, wenn es schon
 vor dem angenommenen מ entsprechenden Ausdruck eingedrungen
 war. Zumindesten zeigt es, daß die ע in der Auslegung zuweilen
 ihre eigenen Wege ging.

⁶¹ Ein Septuagintatargum, *Vetus Testamentum* 8 (1958), S. 225—252.

Deut 11 1. \mathfrak{S} p hat das ursprüngliche *bnjnš dbšwrr* als *bnjnš hḵwljn* gedeutet. Dieser \mathfrak{G} -Zusatz erklärt sich vielleicht als Mißverständnis einer ursprünglichen Randnote. Am Rand eines mit \mathfrak{M} übereinstimmenden Targums — $\mathfrak{H}^{\mathfrak{G}}$ hat offenbar וניגשו (< וניקשו) gelesen, das dort im hb. Kontext wahrscheinlich als וניגשו gemeint war — bemerkte jemand zu dem Hendiadyoin: \mathfrak{D} i \mathfrak{K} šqr \mathfrak{D} i \mathfrak{K} šqr »das heißt: 'sicherlich', was, unter dem Verständnis »die mit Macht« in den Text geraten, mit den vorangehenden Verben verbunden und durch Vorsetzen von *bnēnāš* verdeutlicht wurde.

8 20: \mathfrak{M} לתורה ולתעודה. \mathfrak{G} νόμον γὰρ εἰς βοήθειαν ἔδωκεν. \mathfrak{S} p *njmwš' gjr 'tjhb ls 'dwn*. \mathfrak{J} לאורייתא דאתיהיבת לנא לסהדו. \mathfrak{S} *lnāmōsā walsāh-dūtā*. \mathfrak{S} p stimmt in der Form des Zusatzes *'tjhb* mit \mathfrak{J} דאתיהיבת gegen \mathfrak{G} ἔδωκεν überein. Der Unterschied erklärt sich leicht durch verschiedene Vokalisation von $\mathfrak{I}^{\mathfrak{G}}$ יהב לסעדן (oder אורייתא) und נמוסא, wo יהב, von \mathfrak{S} p \mathfrak{J} formal richtig gedeutet, im Sinn von sp *jhb* (Pt. pass. Pe) »ist da« gemeint war. $\mathfrak{I}^{\mathfrak{G}}$ סעדן wird aus \mathfrak{J} סהדו entstanden sein. βοήθεια ist sonst nie תעודה. Für eine hb. Verderbnis käme תשועה = βοήθεια Prov 21 31 24 6 in Frage. FISCHER, BZAW 56 z. St. denkt an $\mathfrak{H}^{\mathfrak{G}}$ (syr) *ta'dirā auxilium* < תעודה.

8 23: \mathfrak{G} ὁδὸν θαλάσσης καὶ οἱ λοιποὶ οἱ τὴν παραλίαν κατοικοῦντες. om ὁδὸν θαλάσσης und κατοικοῦντες S* O' L' ua. \mathfrak{S} p *whljn dḵhjbjn 'l gph djm'*. \mathfrak{M} והאחרון הקביר וְהָרִבָּה הָיָה. \mathfrak{S} *wuhdānā 'šan urhā dḵjammā*. \mathfrak{J} וישארהון מלך פקיה נגלי על דלא אידכרו גבורת נמא. $\mathfrak{I}^{\mathfrak{G}}$ *jḵhjbjn* dürfte hier nicht aus $\mathfrak{I}^{\mathfrak{G}}$ בין ית(י) verdorben, sondern das zu der ursprünglichen Übersetzung $\mathfrak{I}^{\mathfrak{G}}$ von $\mathfrak{I}^{\mathfrak{G}}$ *whljn d' l gph djm'* ergänzte Prädikat sein: »und die am Meer — befindlichen« (die Wortstellung von \mathfrak{G} ist sicher ursprünglich)⁶³. \mathfrak{G} übersetzt bereits aus dem vollen Text. Die Lesart von $\mathfrak{H}^{\mathfrak{G}}$ O L', die sicher κατοικοῦντες und wahrscheinlich doch auch ὁδὸν θαλάσσης nachträglich nach \mathfrak{M} gestrichen haben, würde sich leichter erklären, wenn die Rezension nicht nach dem Hebräischen direkt, sondern nach einem rezensierten aramäischen Text vorgenommen worden wäre. *whljn d' l gph djm'* ist sprachlich möglich, οἱ λοιποὶ οἱ τὴν παραλίαν nicht. Man verglich und strich mechanisch.

9 5: \mathfrak{G} οὗ ἡ ἀρχὴ ἐγενήθη. \mathfrak{S} p *wršwth* (om ἐγενήθη). \mathfrak{M} ותהי המשרה. \mathfrak{S} *wahwā šulṭānēh*. \mathfrak{J} paraphrasiert. $\mathfrak{I}^{\mathfrak{G}}$ דרשותיה < ורשותיה.

9 10: \mathfrak{G} καὶ ῥάξει ὁ θεὸς τοὺς ἐπανιστανομένους ἐπ' ὄρος Σιών ἐπ' αὐτούς (ἐπ' αὐτόν S^c Q-710 O' L C 239' 393 534 544 770 Bo Eus

⁶³ *jḵjb* ist in dieser Verwendung bisher nur im Syropalästinischen nachgewiesen. Vgl. aber die bei A. KAMINKA, HUCA 8/9 1931/32 zitierte Stelle Prov 19 6 \mathfrak{M} וְכָל וְכָל בִּישָׁן יְהִיב מוֹתֶבְחָא. \mathfrak{G} πᾶς δὲ ὁ κακὸς γίνεται θνητὸς ἀνδρῶν. \mathfrak{J} (= \mathfrak{G}) וְכָל בִּישָׁן יְהִיב מוֹתֶבְחָא. $\mathfrak{I}^{\mathfrak{G}}$ וְכָל בִּישָׁן יְהִיב מוֹתֶבְחָא. Zu *jḵjb* = γίνεσθαι vgl. SCHULTHESS, Lex. Syropal. ad. voc. $\mathfrak{I}^{\mathfrak{G}}$ מוֹתֶבְחָא < מוֹתֶבְחָא. Nachdem in \mathfrak{J} (= \mathfrak{G}) וְכָל בִּישָׁן aus בִּישָׁן entstanden war, wurde *לגברא* sinngemäß gestrichen.

⁶⁴ Man wird an einzelnen Stellen damit rechnen müssen, daß die alten aramäischen Übersetzungen auf den hebräischen Text zurückgewirkt haben. Vgl. ZAW 69 (1957), S. 48f.

ermuntern«. *נְחִמוּ** »ermuntert euch« war eine ganz treffende Übersetzung von *נְחִי*. Freilich sollte man dann meinen, daß *ἐν ὁδῷ* in *Ἔ* schon aus *ἔ* stammt, und nicht, wie WUTZ, BWAT NF Heft 9, 1925/33, S. 49 (an sich einleuchtend) vorschlägt, erst aus einer verderbten Transkription *ἐν ὡδ* entstanden ist: »rafft euch auf, heute noch auf dem Weg zu bleiben«. Vielleicht setzt *Ἔ ἐν ὁδῷ* *ἔ* *בְּנֹב* < *בְּנוּב* voraus. *נְחִי* ist in *Ἔ* zwar sonst *τρίβος* und *ἀτραπός*, aber die freie Übersetzung wäre hier verständlich.

11 1: *Ἔ ἐκ τῆς ῥίξης*. *Ḥp mn šwršh*. *Ḥ men 'eqqārēh*. *מְשַׁרְשִׁי*. *נְחִי*. *מְנִי בְּנוֹי*. A' ἀπὸ ῥίξων αὐτοῦ. Σ' ἐκ τῶν ῥίξων αὐτοῦ. *Ḥ^p* *מְשַׁרְשִׁי*. Vielleicht kommt hier eine Unsicherheit der Orthographie in *ἔ* zum Vorschein. *Ἔ* wird *ἔ* *שְׂרֵשָׁה* als stat. emph. aufgefaßt haben. Ebenso ist möglicherweise schon oben 40 10 S. 194 und 40 11 S. 184 zu erklären.

11 11: *מְחַמֵּה הַיָּמִים*. *Ἔ καὶ ἀπὸ ἡλίου ἀνατολῶν καὶ ἐξ Ἀραβίας*. *Ḥp wmn mnh' dšjms' wmn 'rbj'*. *Ḥ* las offenbar *מְחַמֵּה הַיָּמִים*, und *Ḥ** deutete *מְמַדְנָהּ וּמְשַׁרְשָׁהּ וּמְמַדְנָהּ*. Bei *וּמְמַדְנָהּ* fiel dann ein *מ* aus. SEELIGMANN, The Septuagint Version S. 47, nimmt an, daß καὶ ἀπὸ ἡλίου ἀνατολῶν *מְמַדְנָהּ* entspricht. Aber das war bereits richtig — wenn auch an anderer Stelle als in *מ* — mit καὶ (ἀπὸ) Βαβυλωνίας wiedergegeben worden (vgl. Zach 5 11). *מְמַדְנָהּ* fehlt in *Ἔ*.

11 14: *Ἔ τὰς χεῖρας ἐπιβαλοῦσιν*. *Ḥp mrmwn 'jdj'*. *מְחִלּוֹן*. *נְחִי*. *Ḥ nauštūn idaihōn*. *נְחִי*. A' ἀποστολὴ χειρὸς αὐτῶν. Σ' Θ' ἔκτασις χειρὸς αὐτῶν. Die von Frau Lewis in den Text aufgenommene Konjekture nach *Ἔ jrmwn* statt *mrmwn* ist schwerlich berechtigt. *mrmwn* kann sehr wohl ein Nomen nach der Form *meqlōn* oder *maqlōn* sein. *Ḥp* wäre ἐπιβολὴ χειρῶν. Sie stimmt also mit *מ*, aber nicht mit A' oder Σ' Θ' überein. *Ḥ* las *מְחִי*.

Korrekturnachtrag zu 96 S. 178

Dies Beispiel ist ein Zufallsfund. Es ist durchaus möglich, daß eine systematische Durchforschung der Kennikottschen Varianten weitere Berührungen brächte. Die Arbeit lohnt nicht, solange die hebräischen Handschriften nicht in Gruppen geordnet sind (das sollte man trotz M. H. GOTTSTEINS Votum in Biblica 35 [1954] S. 429 ff. vielleicht doch wenigstens versuchen), und auch dann werden die Berührungen sporadisch bleiben, weil *Ḥ^p* vermutlich derselben hebräischen Rezension angehört wie *Ḥ*. Es kam ja zunächst darauf an nachzuweisen, daß *Ḥp* überhaupt direkt vom Hebräischen abhängig ist. Übereinstimmungen mit hebräischen Varianten helfen dazu wenig, weil die allermeisten von ihnen in der griechischen Textüberlieferung vorhanden gewesen sein können, von der wir nur einen geringen Ausschnitt kennen. Anders steht die Sache bei IQJes^a. Einmal hat die Hs in vielen Fällen die hebräische Lesart von *Ἔ* erhalten. Zum andern ist die Herkunft der von ihr vertretenen Textform oder jedenfalls deren Alter bekannt. Ich folge daher gern der Anregung des Herausgebers der ZAW, zu prüfen, ob *Ḥp* nicht auch mit IQJes^a Berührungen zeigt. Das Ergebnis ist negativ, die Suche trotzdem nicht ganz erfolglos. Von den vier gemeinsamen Sonder-

lesarten von 1QJes^a und Ƨp (53 5, wo Ƨ hinzutritt, schien mir noch der Erwähnung wert), die ich gefunden habe, sind die drei ersten belanglos. Nur die letzte ist interessanter, freilich mehr aus sachlichen als aus textgeschichtlichen Gründen. (Die Stellen sind, wie ich erst nachträglich wieder bemerke, schon von M. H. GOTTSTEIN, *Biblica* 35 [1954] S. 62 Anm. 5 [vgl. oben S. 166 Anm. 3] notiert worden.)

42 10: Ƨ ָהָאָרְחָהּ אֲדֹתוֹ (חָתְלוּ). מְהֵלְתוּ. 1QJes^a וְהֵלְתוּ. Ƨp *wrjswt' djlh*. Das späte und in Ƨp sonst ungebräuchliche *djlh* macht es wahrscheinlich, daß *rwjswt' djlh* in Ƨp Ƨ-Korrektur ist (oben S. 92f).

43 3: Ƨ ִּתְּפִלָּה. Or. I 13 X 131 ִּתְּפִלָּה. Ƨp *wjhtl*. מְהֵתִי. 1 QJes^a וְנִתִּי (!). ƧƧ=מְ.

53 5: Ƨ ַּיְדֵּי אֱלֹהִים הָיָה לָנוּ אֲדֹתוֹ. מְ (1 QJes^a וְמוֹסֵר). מְ (1 QJes^a וְמוֹסֵר). Ƨp *wmrwt' dšlmm 'lwj*. Ƨ וּבִלְפָנֶיהָ שְׁלֵמָה יִסְגֵּי עֲלָנָה. Ƨ=מְ. Ƨ 1QJes^a ƧƧp וְמוֹסֵר.

53 8: מְ עָמִי. 1 QJes^a עָמִי. Ƨp *qhlh*. ƧƧƧ=מְ. Nach 1 QJes^a und Ƨp ist nicht vom Volk Jahwes sondern von dem Volk des Knechtes die Rede. Diese »christliche« Lesart wird durch 1 QJes^a also als alt und jüdisch erwiesen.

(Abgeschlossen am 18. 6. 59)

Wichtige Veröffentlichungen in Zeitschriften und Sammelwerken

Die mit * bezeichneten Beiträge stammen von Herrn EISSFELDT, die mit ** bezeichneten von Herrn NOTH, die mit *** bezeichneten von Herrn GALLING, die mit †† bezeichneten von Herrn FOHRER, die übrigen von mir. Die mit † bezeichneten hat Herr HERBERT, Selly Oak College, Birmingham, englisch eingesandt und sie sind von mir übersetzt. Sonderdrucke, gegebenenfalls leihweise, oder Berichte über eigene Arbeiten erbitte ich an Prof. D. Dr. G. FOHRER, Wien XVII, Rudolf Bärenhartgasse 11. Das eingegangene Material steht den Beziehern der ZAW jederzeit zur Verfügung. Buchbesprechungen sind nicht vorgesehen.

Joh. Hempel.

†† *Acta Antiqua* 4 (1956), 17–29 M. RIEMSCHEIDER, Die Herkunft der Philister. [Die Philister gehören ursprünglich zu den Hethitern, haben sich also schon vor dem Ausbruch der Seevölkerbewegung im östlichen Mittelmeer aufgehalten und sind von dieser nach Süden mitgerissen worden. Belege dafür: die hethitische Herkunft der einzigen bekannten philistäischen Vokabel *seranīm*; die Götter Dagan = hethit. Gottheit Daganzipas, Baal-Zebub = Zababa = Zapparwa (mit dem Hirschgott identisch) und Marnas von Gaza = wahrscheinlich hethit. Himmelsgott. Dem entspricht es, daß Sargon II, der Einwohner von Asdod als Hethiter bezeichnet und die alten Bibelübersetzungen Kaphtor mit Kappadokien wiedergeben.]

†† *Acta Orientalia a Magyar Tudomayos Akademia* 7 (1957), 27–63 A. SCHEIBER, An old polemic work from the Kaufmann Geniza. [Fragment MS Nr. 152 der im Besitz der ungarischen Akademie der Wissenschaften befindlichen Sammlung Kaufmann Geniza, das ein schon früher von S. Schechter in JQR 13 (1901) und J. Rosenthal in HUCA 21 (1948) veröffentlichtes Fragment aus Cambridge ergänzt (dessen Übersetzung von M. Seligsohn in REJ 46, 1903). Nach einer Einführung folgen der Text mit Anmerkungen, Parallelen aus rabbinischen Quellen und ein Faksimile des Textes.] 65–75 J. BALÁZS, Une adaptation humaniste du vocalisme hébraïque. [Der Verfasser der ersten Grammatik der ungarischen Sprache, J. Sylvester 1539, folgte in der Klassifikation der Vokale der hebr. Grammatik von Reuchlin. Trotz deren Fehler war sie für die erste Systematisierung des ungarischen Vokalsystems brauchbarer als die in der

griech. und latein. Sprache benutzte Einteilung.] 105—108 K. CZEGLÉDY, Carl Brockelmann (1868—1956). [Nachruf und wissenschaftliche Würdigung.] 231—249 K. CZEGLÉDY, The Syriac Legend concerning Alexander the Great. [Die Legende »is a product of the syncretistic culture of Northern Mesopotamia. Its core is the Hellenistic Greek Alexander-Romance which, however, while being linked up with the prophecy of Ezechiel, underwent a thorough revision. The local elements in the Legend are represented by certain motifs of the ancient Epic of Gilgamesh«. Zeigt etwas von der Nachwirkung von Ez 38—39.] 251—307 J. AISTLEITNER, Studien zur Frage der Sprachverwandtschaft des Ugaritischen I. [Sorgfältige Untersuchung der Beziehungen des Ugaritischen zum gubliſchen Idiom der Amarna-Zeit, besonders unter Berücksichtigung einer beiden geläufigen verbalen Endung -n, die im Gemeinsemitischen nicht belegt ist. Auf Grund der Berührungspunkte ergibt sich, daß der Byblos-Dialekt Rib-Addis kein phönikischer Dialekt war, sondern die Sprache einer älteren Herrschicht. Die Sprache mag in derselben Zeit wie das Ugaritische ausgestorben sein, wohl im Zusammenhang mit der Vertreibung jener Herrschicht.] 8 (1958), 51—98 J. AISTLEITNER, Studien zur Frage der Sprachverwandtschaft des Ugaritischen II. [Vergleich mit der nordwestsemitischen Wortgruppe, die in den altakkadischen Keilschrifttexten durch Eigennamen vertreten ist und die der Verf. als altnesopotamisches Westsemitisch bezeichnen möchte. Wortschatz und Formenlehre sind mit dem Ugaritischen teilweise nahe verwandt, teilweise aber auch wieder scharf geschieden. Ein weiterer Vergleich auf Grund der beiderseitigen theophoren Elemente der Personennamen ergibt: In beiden Sprachen begegnen Namen mit Il (El) und Addu (Baal) und findet sich sowohl das Gefühl der unbedingten Unterordnung unter die Gottheit als auch ihr Verständnis als Schützer und Helfer. Die Wurzel der vertrauensvollen, ja innigen Betrachtung der Gottheit liegt in der Anschauung, daß Gott und Mensch eigentlich in eine Familie gehören (wobei in Ugarit die Onkelnamen sehr zurücktreten).] 99—109 A. SCHEIBER-S. HAHN, Leaves from Saadia's Kitāb al-Šarāi'. [Veröffentlichung des bisher dritten Fragments des arab. Gesetzbuches aus der Kaufmann-Geniza.]

Acta Orientalia XXIII 201—262 G. WIDENGREN, Oral tradition and written literature among the Hebrews in the light of Arabic evidence with special regard to prose narratives. [Die Geschichte des Problems der mündlichen oder schriftlichen Tradition im Hebräischen wird seit NYBERGS Studien zum Hoseabuch von 1935 (vgl. ZAW 53, 199, auch seinen Aufsatz ZAW 52, 241 ff.) unter besonderer Berücksichtigung der Thesen von ENGELL und NIELSEN mit dem Ergebnis dargestellt, daß die wirklichen Parallelen zur Prosatradition im AT nicht im Mesopotamischen und im Indo-Iranischen, sondern im Arabischen zu suchen sind. Folgerichtig wird darauf die ältere arabische Prosaerzählung in ständiger Bezugnahme auf CASSEL dargestellt, vor allem das Werden und die Hauptzüge der *ayyām*-Literatur, und die Analyse einzelner Überlieferungen auch durch den Vergleich von Ibn Sa'd mit Ibn Ishāq geboten. Auf die Anwendung auf die Pentateucherzählungen darf man gespannt sein!]

The Aegean and the Near East. Studies presented to Hetty Goldman 144—164 W. F. ALBRIGHT, Northeast-mediterranean dark ages and the early-iron age art of Syria. [Auf Grund einer Übersicht über die Fundstücke aus Syrien (im weitesten Sinne des Wortes), vor allem das 1948 bei Tell 'ašārāh (unterhalb der Chabur-Mündung) am rechten Euphratufer gefundene Basaltprisma und MOORTGATS Veröffentlichung der Tell ḫalāf-Skulpturen (1955) sowie die Elfenbeine von Nimrud (Beute aus Hamath oder Damskus) läßt sich die von FRANKFORT für die syrische Kunst behauptete Lücke (1200—850) für das Syro-hetitische und aramäische Gebiet um etwa ein Jahrhundert reduzieren. Sie fällt für Phönizien ganz weg, auch wenn das zwölfte Jahrhundert ärmer gewesen sein mag als das 11./10.]

Das Alte Testament Deutsch 16/2 1—37 H. RINGGREN, Das Hohe Lied übersetzt und erklärt. [Cant. stellt eine Sammlung stark zersungener (oder bewußt geänderter) Lieder eines kultischen Frühlingsfestes zu Ehren von Tammuz und Ištar dar, deren Ursprung bei der Aufnahme in den Kanon vergessen und durch die allegorische Deutung auf Jahve und das Volk ersetzt war. Einige Stücke mögen bis in die Königszeit hinaufgehen (64 Thirza neben Jerusalem!), der heutige Text ist — beachte die

Lehnworte — später, ohne daß eine genaue Angabe möglich wäre.] 39—111 A. WEISER, Klagelieder, übersetzt und erklärt. [Die Lieder, wohl von einem Verfasser herührend, stammen nicht von Jeremia, sind auch nicht israelitische Belege für die Gattung der »Klage um das zerstörte Heiligtum« (KRAUS, vgl. ZAW 68, 194), sondern stellen — obwohl wohl bei einer Klagefeier über die Zerstörung Jerusalems und einer Wallfahrt zum zerstörten Tempel (Jer 41 5f.) gesungen —, eine Mischung verschiedener Gattungselemente dar, deren Begründung jeweils bei der Einzellexegese gegeben werden muß. Die religiöse Bedeutung von Thren ergibt sich aus ihrer Situation (1 nach 597, 2—5 nach 586): die Anerkennung der Rettungsmöglichkeit allein durch den Jahve, dessen berechtigtes Gericht den Dichter in die Selbstbesinnung und damit zur Buße getrieben hat. Dazu hat er in höchster Lebensgefahr eine Gebeterhörung erlebt (3 52ff.), die ihm die Gnade Jahves bezeugt hat. Auf dem Hintergrund dieser eigener Gotteserfahrung ist ihm die »heilsgeschichtliche Gemeindefradition« von eben dieser Gnade Gottes gewiß geworden.] 113—144 H. RINGGREN, Das Buch Esther übersetzt und erklärt. [Bei »vielleicht« (?) geringem religiösem Wert stellt das legendäre Buch die Verknüpfung einer Reihe von Legenden und Märchen dar, die, wie R. schon Svensk Exeg. Årsbok 20 ausgeführt hat (vgl. ZAW 69, 262), auf ein Motiv des persischen Neujahrsritual zurückgehen. Daß die Zeichnung des Königs, vor allem gegenüber den Geschehnissen von 9 1ff., eine Unmöglichkeit ist, wird bei der Einzellexegese unterstrichen.]

Anatolian Studies 6 (1956). (Special number in honour and in memory of Professor John Garstang) 75—85 W. F. ALBRIGHT, The date of the Kapara Period at Gozan (Tell Halaf). [Da die assyrische Kunst den assyrischen Waffen nach Westen sehr rasch folgt, gehört die von ihr noch unberührte des Kapara in die zweite Hälfte des 10. Jh.s. Sein Sohn Abisalamu wird 894 von den Assyryern unterworfen.]

†† **Annales Academiae Scientiarum Fennicae B 114** (1959) I. SOISALON-SOININEN, Der Charakter der asterisierten Zusätze in der Septuaginta (Helsinki, 200 S.). [Die Arbeit sucht zu klären, in welchem Ausmaß und in welcher Weise die von Origenes dem LXX-Text eingefügten Zusätze dessen sprachlichen Charakter ändern und wie weit sie Aufschlüsse über die Methode des Origenes geben. Nach kürzeren Ausführungen über Vorkommen und Textvarianten der Zusätze, ihr Verhältnis zur alten LXX und zum masoretischen Text nimmt den größten Raum die Untersuchung ihres Übersetzungstechnischen Charakters ein. Aus ihr ergibt sich, daß keine Übersetzungstechnischen Merkmale auftreten, die der LXX sonst unbekannt wären, die Übersetzung im Ganzen aber nicht so stereotyp ist, wie nach der quantitativen Gebundenheit zu erwarten wäre. Zur Illustration werden einige Textproben angefügt (Num 1 1-20 Jos 9—10 Ez 34—35). Insgesamt zeigt sich, daß 1. in der Arbeit des Origenes die Übersetzungstechnischen Zusätze eine bedeutende Rolle gespielt haben und 2. die Änderungen zunächst nur des Plus und Minus des Textes betreffen, während die Textvarianten und freien Wiedergaben, die nicht durch Zusätze zu ändern waren, unverändert bleiben. An beidem läßt sich die mechanische Arbeit des Origenes und seine Benutzung des Theodotion erkennen.]

Annual of the American Schools of Oriental Research XXXII/III (for 1952/4): J. B. PRITCHARD with contributions by S. J. JOHNSON and G. C. MILES, The excavation at Herodian Jericho, conducted by the American School of Oriental Research in Jerusalem (New Haven 1958, 58 S. u. 66 Taf.). [Der Titel umfaßt nicht den Reichtum und die Bedeutung der (wie immer technisch ausgezeichneten) Publikation. Denn außer dem herodianischen Gebäude (Herodes I.), das architektonisch und technisch keine bemerkenswerten Überraschungen (wohl aber einen großen Münzenreichtum) bietet, fand sich bei der Grabung 1951 ein umfangreiches Depositum an Keramik Chalkolithikum-Altbronze IV (Jericho VIII—Tel Beit Mirsim J) in einem Versuchsgraben nordöstlich des Gebäudes auf den Tulûl Abu el-'Alâiyik. Die römische Keramik und die Münzen stimmen zu Qumran II.]

Antwort (Festschrift K. Barth, s. ZAW 68, 188). Weiterer Sonderdruck: 764—772 W. VISCHER, Du sollst dir kein Bildnis machen. [Das Ebenbild Gottes ist der (lebendige) Mensch, die »große Leidenschaft« Gottes, Jesus als »Ikone«, als »imago« Gottes selbst.]

Archiv für Orientforschung 18 (1958), 255–278 TH. BERAN, Die babylonische Glyptik der Kassitenzeit. [Gliederung in drei Gruppen.] 279–287 H. BRUNNER und H. HOMMEL, Ein Bildnis des Amasis mit griechischer Inschrift. [Seit 1955 in der Burrell Collection in Glasgow, wohl aus einer Tempelwand stammend, die griechische Inschrift O ΒΑΣΙΛ/ΑΜΑΣΙΣ Ο ΠΑΣΙΟΥΦ aus ptolemäischer Zeit bestätigt Herod. II 172, 1: ἐβασίλευσε Ἀμασις ... ἐκ τῆς δὲ ἦν πόλις οὐνομα οἱ ἐστὶν Σιούφ.] 288–299 W. G. LAMBERT, An incantation of the Maqlû-Type. [Aus sechs, z. T. bereits bekannten Bruchstücken zusammengefügt. Auch für das AT bedeutsam die Versicherung Z. 70 (aus fragm A): die Feinde, die den Beter daheim und auf der Straße verfolgen, kenne nur Šamaš, aber kein anderer Gott, auch der Beter selbst nicht.] 300–313 F. KÖCHER, Ein Inventartext aus Kār-Tukulti-Ninurta. [VAT 16462, interessant als Verzeichnis des Inventars eines assyrischen Tempels, z. B. zweier goldener Widder mit Edelsteinbesatz.] 314–318 J. NOUGAYROL, Nouveau fragment de prisme d'Asarhaddon relatant la restauration de Babylone. [Gehört zu Borger E³.] 373–378 H. SCHMÖKEL, Ziegen am Lebensbaum. [Verfolgt das Motiv der zwei vom »Lebensbaum« fressenden Ziegen (oder Steinböcke) von der Dschemdet-Nasr-Zeit bis zum Naumburger Chorgestühl mit der Schlagmarke auf einem Schweizer Latène-Schwert als Bindeglied.] 380–381 E. KOMORZYŃSKI, Reliefbruchstücke mit ägyptischen Götterdarstellungen im Kunsthistorischen Museum in Wien. [Die Inv. Nrn. 5079 und 5099 zusammengesetzt ergeben eine Darstellung unbekannter Herkunft: Osiris, Nephthys, Isis.] 382–387 W. G. LAMBERT, Two texts from the early part of the reign of Ashurbanipal. [Wichtig die Ergänzung des in ZA 1909, 13 ff. von UNGNAD übersetzten Textes CBS 733 durch CB 1757 für die Titulaturen des Nabu, des »Sterns des Marduk«.] 390–392 H. DONNER, Zur Inschrift von Sudschin Aa9. [In der Zusammenstellung שמש נר (vgl. ZAW 50, 178) steht *ner* an Stelle der Aja, die das Epitheten *nūr šamē* (allerdings nicht allein) führt. Auch in dem Namen Abner dürfte *-ner* theofores Element sein.] 435–481 Wissenschaftliche Berichte (darunter aus Palästina u. a. Tell el Ghassil, Hazor, Balata, Jericho, Gibeon, Qumran, Masada. 482–491 Dem Gedächtnis der Toten. Darunter vor allem R. Dussaud (W. BAUMGARTNER), E. Littmann (MARIA HÖFNER), H. Pfeiffer (E. W[EIDNER]), F. Wilke (G. FOHRER). 493–514 Bibliographie.

†† **Archiv Orientalni** 25 (1957), 513–524 H. KRONASSER, Zum Bildhethitischen. [Tritt gegenüber G. Bonfante, I. J. Gelb u. a. dafür ein, daß das Bildhethitische wie das Keilschrift-hethitische nicht Satem-, sondern Kentum-Charakter aufweist und bringt zahlreiche Belege für diese Ansicht bei.] 525–530 F. LEXA, La société égyptienne à l'époque préhistorique. 531–546 M. RIEMSCHEIDER, Pahalat, die Göttin von Pella. [Allerlei Angaben der Amarnabriefe aus der Ebene von Megiddo, die sich nicht durch das erst spätere Erscheinen von Resten der Seevölker erklären lassen, rühren daher, daß sich dort mindestens seit dem 14. Jh., vermutlich aber schon sehr viel länger ein starker hethitischer Einschlag bemerkbar macht (vielleicht von zwei Wellen hethitischer Invasionen). In dieser Umgebung ist die Stadt Pahal, später Pella ein Kultort, seine Göttin Pahalat von einwandfrei hethitischem Ursprung.] 547–562 L. J. KRUSINA-ČERNÝ, Two Prague collections of the Sumerian Tablets of the Third Dynasty of Ur. 563–569 V. SOUČEK, Keilschriftliches aus Prager Sammlungen. [Beschreibung einer Statue Assurbanipals, die nach dessen Ägyptenfeldzug offenbar unter ägyptischem Einfluß entstanden ist und eine Weihinschrift an den Gott Nabû enthält.] 660–670 J. KLÍMA, Der altorientalische Despotismus unter neuen Streiflichtern. [Ausführlicher Bericht über I. M. Diakonoff, Entstehung des despotischen Staates im alten Mesopotamien, eine vom marxistischen Standpunkt aus geschriebene russische Dissertation, von der ein Eigenreferat benutzt wurde.] 671–675 S. SEGERT, Textkritische Erwägungen in margine des Kommentars zu den Chronikbüchern von W. Rudolph. 26 (1958), 1–27 L. MATIEGKOVÁ, Drei organische Adstringentien in den altägyptischen medizinischen Papyri. [Pharmakologische Untersuchung der vor allem aus der Zeit der 19./18. Dynastie stammenden Papyri. Als organische Bestandteile von Medikamenten wurden Weide, Akazie und Zizyphus Spina Christi bei solchen Krankheiten angewendet, wo sie innerlich oder äußerlich als Adstringentien wirkten.] 28–35 R. HAASE, Bemerkungen zu einigen Paragraphen der hethitischen Gesetzestexte. [§ 76: wenn ein gepfändetes Tier beim Pfandgläubiger stirbt; § 72 und § 73: über Tiere, die auf ein fremdes Grundstück zulaufen; § 80: Opferung eines Schafes

beim Angriff eines Wolfs; § 43: Ersatzdienste für unbeabsichtigte Tötung; § 37 und 38: Verweis auf E. Neufeld, *The Hittite laws*, 1951, 153.] 179–185 J. DUS, Melek Šör — Melqart? [In Ez 28 11–19 liegt in »König von Tyrus« eine Übertragung des Namens des tyrischen Staatsgottes Melqart vor. Der Abschnitt bietet eine sachliche Parallele zu Ps 82; was dort von den Göttern insgesamt gesagt ist, wendet der Prophet auf den Gott von Tyrus an.] 224–242 J. KLÍMA, Über neuere Studien auf dem Gebiete des Keilschriftrechtes V. [Berichtet 1. über neuere sowjetische Beiträge zur politischen und sozial-wirtschaftlichen Geschichte des Alten Orients, 2. über Arbeiten sowjetischer Orientalisten aus der Sphäre des Keilschriftrechts.] 243–247 S. SEGERT, Charakter des westsemitischen Alphabets. [Führt gegenüber I. J. Gelb, *A Study of Writing*, 1952, aus, daß die westsemitische Schrift nicht als syllabisches System, sondern als ein unvollständiges und nur aus Konsonanten bestehendes Alphabet zu bezeichnen ist.] 347–365 K. PETRÁČEK, Die Äthiopier in Jerusalem in den tschechischen Reisebeschreibungen des XV. und XVI. Jahrhunderts. [Zur Ergänzung des Werks von E. Cerulli, *Etiopi in Palestina*, I–II, 1943/47, wird nach jeweils kurzen Einführungen die Übersetzung aus vier Reisebeschreibungen über das Zusammentreffen mit den Äthiopiern in der Grabeskirche nebst weiteren Erläuterungen geboten.] 498–505 S. SEGERT, Altorientalisches Material zum Alten Testament. [Bericht über ANET und ANEP mit einer Reihe von Verbesserungswünschen.] 529–560 L. MATIEGKOVÁ, Tierbestandteile in den altägyptischen Arzneien. [Über die Verwendung von Haut, Blut, Fleisch, Knochen u. ä., Eingeweide und Fett.] 561–584 S. SEGERT, Aramäische Studien. [III: Zum Problem der altaramäischen Dialekte: Der Dialekt von Ja'udi (mit der Hauptstadt Šam'al = türk. Zincirli) ist ein altertümlicher aramäischer Dialekt, der noch manche Züge der älteren Stufe des Nordwestsemitischen beibehalten hat. IV: Die Rolle der Aramäer bei der Vermittlung des westsemitischen Alphabets an die Griechen: Letztere haben nach dem vorliegenden Material das westsemitische Alphabet nicht von den Phönikiern, sondern eher von den Aramäern übernommen. V: Der Artikel in den ältesten aramäischen Texten.] 603–616 O. KLÍMA, Iranische Miszellen. [Darin 611: talmudisch מְרִיטָא = »Obrigkeit«; 611–614: Māhōzā und Pallūgtā: über das Judentum im nachchristlichen Perserreich; 614–615: in Esth 1:3 ist 3b mit Ausnahme des letzten Wortes nur Glosse zum vorangehenden »allen seinen Fürsten und Knechten.«] 631–635 L. MATOUŠ, Einige Bemerkungen zum Beduinienproblem im alten Mesopotamien. [Über die Bücher von D. O. Edzard, *Die »zweite Zwischenzeit« Babylonien*, 1957 und J.-R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, 1957.] 636–656 J. HELLER, Der Name Eva. [Zur Zeit der churritischen Beherrschung Palästinas um die Mitte des 2. Jahrtausends sind die Chivviter (חִיִּוִּי) ein Stamm oder eine Gruppe, die sich nach der von ihnen verehrten Göttin חִיָּה = Chepa nennen und חִיִּוִּת = Chepa-Kultstätten besitzen.] 657–659 S. SEGERT, Noch zum Charakter der westsemitischen Schrift. [Kommt unter Zuziehung der 1955 gefundenen ugaritischen Alphabettafel zum gleichen Ergebnis wie 243 ff.]

Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft 4 (1958) E. FASCHER, Jesaja 53 in christlicher und jüdischer Sicht (Berlin, Ev. Verlagsanstalt, 58 S.). [Die Schwierigkeit für die Jünger, sich den Gedanken des Leidensmessias anzueignen, belegt, daß Jesus nur sehr andeutungsweise Jes 53 auf seine Sendung bezogen haben kann, und daß auf jüdischer Seite eine solche Deutung nicht vorbereitet war. In der Tat haben sowohl Ⲫ als Ⲭ den Leidensgedanken aus dem Text entfernt, im Unterschied vom 2. Jh., in dem der Leidende Messias auch im Judentum bezeugt. Das Problem wird durch die Auseinandersetzungen zwischen Christen und Juden in der Antike (Justin), das Mittelalter (Disputation von Barcelona), bei Luther (individuelle oder kollektive Deutung?) bis in die Gegenwart (M. BUBER, die gegenwärtige protestantische Exegese bis CL. WESTERMANN) verfolgt, mit dem Ergebnis: »Für die religionsvergleichende Betrachtung steht hier Deutung gegen Deutung, ... schon in den Anfängen der alten Kirche. Schriftauslegung ist somit nicht nur Kennzeichen der Kirchengeschichte, sondern auch der Geschichte von Kirche und Synagoge, deren Wechselbeziehungen im Gebrauch und der Auslegung des AT wir gründlicher als bisher studieren sollten, um für die Vertiefung der eigenen Glaubensauffassung etwas zu gewinnen.«] 8 (1959) K.-H. BERNHARDT, Die gattungsgeschichtliche Forschung

am Alten Testament als exegetische Methode (45 S.). [Die Aufgabe des Exegeten — die von derjenigen der Predigt scharf zu unterscheiden ist, — ist es unter Beiseitellassung aller eigenen Zutaten, Ergänzungen, Erweiterungen, aber auch jeder Ignorierung wesentlicher Momente, lediglich »das auszusagen, was in seinem Text enthalten ist, nicht mehr und nicht weniger, wie die alten »Exegetai«, die Fremdenführer im griechischen Altertum, dem Reisenden eben auch nichts anderes zeigen konnten, als was wirklich vorhanden war«. Diese Sachbestimmung wird gegenüber modernen Verfahren, wie der theologischen oder der typologischen Exegese durchgeführt und sodann untersucht, wie weit die Gattungsforschung dazu helfen kann. Dabei kommen sowohl ihre positiven Momente (»legitime Nutzbarmachung des altorientalischen Materials für das Verstehen des AT« S. 32 und die Erkenntnis des Sitzes im Leben S. 42) als auch ihre Grenzen und Gefahren, zumal bei Nichtbeachtung des Sitzes im Leben, oder bei den sog. kleineren Gattungen zur Sprache, unterstrichen durch ein recht instruktives Beispiel der mehrfachen Möglichkeit, einen modernen arabischen Text gattungsmäßig einzuordnen¹. Ein vielleicht etwas zu kurz geratener Abschnitt deckt die hier für eine Exegese des gegenwärtigen Textes bei der kultischen Interpretation bestehenden Bedenken auf.]

Australian Biblical Review 6 (1958, Heft 3—5 der ZAW nicht zugegangen) VII—IX S. B. G(UREWICZ), Obituary: Prof. M. B. Goldman. [Lebenslauf des ersten Inhabers des Lehrstuhls für Semitische Studien an der Universität Melbourne und Anregers der dortigen Fellowship for Biblical Studies, deren zweiter Präsident er 1951—1955 war, R. i. p.] 3—35 F. I. ANDERSEN, Who built the second temple? [Eine genaue terminologische Untersuchung der Verben *jsd* und *hwb* lassen es als wahrscheinlich erscheinen, daß zwar 537 ein bald steckengebliebener Anfang des Wiederaufbaus des Tempels gemacht ist, daß aber die entscheidenden Maßnahmen gemäß Haggai und Sacharja 1—8 erst ins Jahr 520 fallen. In ähnlicher Weise wird hinsichtlich des Terminus 'am *hā'arāš* ein Ausgleich zwischen Hag./Sach. und Chron. gesucht: der Terminus bedeutet bei Hag. die »loyalen aber trägen Tempelerbauer«, beim Chronisten die vollberechtigten Landeigner, so daß kein Widerspruch zwischen Hag 24 und Esr 44 besteht.] 41—46 P. E. BROUGHTON, The call of Jeremiah: The relation of Deut. 18.9-22 to the call and life of Jeremiah. [Der sprachliche Zusammenhang von Deut 18.18 mit Jer 1.7.9 und die Tatsache, daß Moses das Ideal Jeremiae (vielleicht sein Ahnherr?) war, belegen die Bedeutung der deuteronomischen Perikope für seine Berufung.] 63—86 L. MORRIS, The punishment of sin in the OT. [Erarbeitet zwölf Momente, die zusammengenommen den vollen und einzigartigen Ernst des Glaubens an die göttliche Strafe im AT ausmachen.] 111—121 S. B. GUREWICZ, The Deuteronomistic provisions for exemption from military service. [Talmudische Diskussionen über die Anwendung oder Nichtanwendung von Dtn 20.1-8 in »religiösen« Kriegen mit dem Hinweis, daß Judas Makk. (I Macc 3.57) die Freistellungsbestimmungen eingehalten hat (trotz I Reg 15.22).] 143—168 J. A. THOMPSON, The economic significance of Transjordan in OT times. [Die Forschungen von N. GLUECK für die (Altbronze- und die) Eisenzeit, israelitische wie assyrisch-babylonische Zeugnisse zeigen, daß das Ostjordanland in der Königszeit ein durch hohen ökonomischen Stand begehrenswertes Gebiet war.]

Autour de la Bible: J. CARMIGNAC, La Règle de la Guerre des Fils de Lumière contre les Fils de Ténèbres. Texte restauré, traduit, commenté (Paris, Latouzey et Ané 1958, XX und 287 S.). [Der eingehend kommentierten Übersetzung, die sich besonders um die biblischen Zitate und die Anklänge an andere Qumranschriften bemüht (vgl. die ausgiebigen Register S. 277—285) ist eine Einleitung vorausgestellt, die sich mit dem Autor und der Datierung beschäftigt. Der Autor wird mit ziemlicher Zuversicht mit dem Verfasser von 1QS und 1QH identifiziert, der seinerseits mit dem »Lehrer der Gerechtigkeit« von 1QpHab. die gleiche Persönlichkeit sein dürfte, dem

¹ Analog zeigten böse Buben in den zwanziger Jahren auf einer Wartburgenkneipe in Halle die Grenzen der gattungsgeschichtlichen Textbehandlung auf, indem, ausgehend von dem Kriegserlebnis unangenehm auskeilender Gäule das Lied »Der Mai ist gekommen« zu einem Kutscherkantus erklärt wurde: »Herr Maier ist gekommen (Beseitigung eines Hiatus!) / die Pferde schlagen aus! / Da bleibe, wer Last hat / mit Sorgen zu Haus« (denn »Lust« und »Sorgen« schließen einander aus!).

Gegner des »Argen Priesters« (Alexander Jannai). Die Kriegsrolle (IQM) würde an das Ende seines Lebens (etwa 110) gehören, gleichzeitig wohl mit einigen der Hymnen. Der Text wird als eine »liturgie de la guerre sainte« gekennzeichnet, in der »dans un rêve curieux . . . se mêlent une véritable utopie et un faux réalisme«. Ich meinerseits würde die bei allem Utopismus der Trompeten wie der Fahneninschriften, auch der Altersbestimmungen, die die jungen Altersklassen dem »Nachschub«, die älteren Jahrgänge den Kampftruppen zuweisen, doch auf gut realistische Züge, vor allem in der Beschreibung der Pferde hinweisen. Hier spricht ein »Kavalleriewachtmeister«, der den Wert eines weichmäuligen Hengstes, der gegen Lärm unempfindlich ist, zu schätzen weiß und Stuten wohlweislich fernhält. Sollte man vielleicht bei den *kwl mr'j dmjwnjm* an die die Hengste gewöhnt sein sollen (*b'wljm*; ich würde C.s Unterordnung unter dieses Wort, nicht mit BARDTKE unter *ismw'* folgen) an die seleukidischen Elefanten, die *bhmt* von IQpHab III 10 und die *θηρία* von III Macc 6 21¹, denken und von da aus zu einer Datierung zu kommen versuchen. Wenn ich recht sehe, ist C. mit seinen Erklärungen meist soweit gekommen, wie man beim heutigen Stande der Dinge, ehe — außer dem ZAW 69, 131 ff. von HUNZINGER publizierten Fragment aus 4Q — weitere Paralleltexte veröffentlicht sind, kommen kann. Auf die von C. in der Revue des Qumran I, 1 S. 7 ff. vorgelegte Wortkonkordanz zur Kriegsrolle sei ergänzend nachdrücklich verwiesen.]

Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 76 (1959) CHR.

BURCHARD, Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer. Zweite unveränderte Auflage (vgl. ZAW 70, 127). 78 (1959) O. KAISER, Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel (VIII u. 161 S.). [Die Gliederung des Buches ergibt sich bereits aus dem Titel, wobei für das Neue Reich und die spätere ägyptische Zeit auch fremde Einflüsse (Märchen von den beiden Brüdern, Meer und Schwalbe, Astarte-Papyrus) aufgezeigt werden. Innerhalb des AT werden zunächst gewisse Spuren alter Wassergottheiten (Gen 16 7 ff. 32 23 ff. II Reg 5 1 ff.), und sodann Meer und Fluß in den Geschichtsbüchern von den Paradiesströmen über die Chaosdarstellung in Gen 1, die Fluterzählung und den Durchzug durch das Meer bis zum Jordanübergang vorgeführt. Darüber hinaus finden sich in den Psalmen wie in prophetischen Aussagen, vor allem bei Deuterocesaja, Anspielungen auf den Chaosdrachenkampf Jahwes. Warum es sich nur um solche Anspielungen handeln kann, wird in einem Schlußkapitel »Urmeermythen und Schöpfungsglaube« dargelegt. — Es ist schade, daß die Beschränkung auf die vorexilische und exilische Zeit es verhindert hat, neben den überwiegend fremden Stoffen (Chaos, Sintflut) die einzige auf dem Meere spielende israelitische Erzählung — Jona — zu besprechen.]

†† Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik 1 (1959) G. STRAUSS, Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin (Tübingen, Mohr, V und 159 S.). [Es entspricht der mancherorts regen Erörterung hermeneutischer Fragen, wenn eine eigene Reihe sich der Zuwendung ihrer Geschichte widmen soll, und der Bedeutung Augustins für die abendländische Theologie, wenn sie mit einer Untersuchung seiner Grundsätze beginnt. Für Augustin, so zeigt der Verf., hat die Bibel nur eine vorläufige Bedeutung, weil 1. die Liebe als eigentliche Beziehung zwischen Gott und Mensch den Glauben an das biblische Zeugnis als zeitlich-unvollkommene Erkenntnisweise hinter sich läßt und 2. Gott selbst im Voranschreiten der Zeit immer wieder die biblisch-zeitliche Manifestation seiner ewigen Wahrheit überbietet. Dennoch kam Augustin durch die Hereinnahme rhetorischen Gedankenguts zu einer Einstellung, von der aus ein besonderes Interesse an der Auslegung der Bibel gerechtfertigt schien. Er neigt dazu, die Bibel und die ganze Heilsgeschichte in Analogie zu einer nach be-

¹ ThLZ 1955, Sp. 408 »dressiert darauf, Rufe zu hören, und auf alle ähnlichen Erscheinungen«. Anders jetzt: Die Handschriftenfunde am Toten Meer. Die Sekte von Qumran, Berlin 1958, S. 221: »und alle haben das gleiche Aussehen«. Auf die ganz andere Einschätzung der Kriegsrolle durch B., der in ihr einen Wandel der älteren »friedlichen« Haltung der Sekte in der Römerzeit bezeugt findet, wenn sie überhaupt von Haus aus nach Qumran gehört, kann hier nicht eingegangen werden.

¹ Die »Elephantenhypothese« zuerst bei E. STAUFFER, ThLZ 1951, 669 (vgl. ZAW 64, 86).

stimmten Regeln komponierten Rede zu sehen und gewinnt allmählich hermeneutische Grundsätze durch Heranziehen rhetorischer Schemata. Er faßt die Offenbarung selbst als eine Rede auf, die sich wie in der Rhetorik nach bestimmten Gesetzen richtet. Von da aus stößt er zwar zu dem Kernsatz des hermeneutischen Zirkels vor, muß aber ebenso den Ausgleich mit seiner der Bibel wesensfremden Metaphysik suchen.]

Beiträge zur Geschichte der Biblischen Hermeneutik 2 (1959) H. SICK, Melanchthon als Ausleger des AT (Tübingen, J. C. B. Mohr, 156 S.). [In drei großen Kapiteln werden die durch das Fehlen eines bleibenden Hebraisten in Wittenberg erzwungenen Anfänge der Auslegung des AT durch das Glied der Artistenfakultät bis 1525, sodann die Rhetorik von 1531 in ihrer Bedeutung für die Exegese und endlich »die Kirche als Ort der Vergegenwärtigung des Wortes Gottes« unter Herausstellung des Problems von Gesetz und Evangelium als der zentralen Frage abgehandelt. In interessanter Parallele zur Vorzugsstellung des »jungen Luther« in der Forschung nach der Jahrhundertwende erscheint der spätere Melanchthon — sicherlich nicht ohne Grund — in dem stärkeren Einfluß der Loci auf die Exegese und in dem Zurücktreten des Kreuzes als der seinen Anfängen gegenüber Schwächere. Je stärker die »rechte Christuserkenntnis ... der Erkenntnis der rechten Lehre über Christus angenähert wird« — Flacius geht darin über Melanchthon auf dessen Spuren hinaus — desto mehr wird die »Geschichtlichkeit der Christusoffenbarung verflüchtigt« und damit »notwendig auch der Unterschied der beiden Testamente nivelliert«. — Auf die Einzelprobleme, auch das Verhältnis Luther — Melanchthon, kann hier nicht eingegangen werden, doch sei auf diese ein bisher wenig beachtetes Feld der reformatorischen Exegese sorgfältig bearbeitende Arbeit nachdrücklich hingewiesen.]

Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-Hist. Kl. 104, 5 (1958): O. EISSFELDT, Das Lied Moses Deuteronomium 32 1-43 und das Lehrgedicht Asaphs Psalm 78 samt einer Analyse der Umgebung des Mose-Liedes. [Die beiden behandelten Stücke gehören in die Frühzeit und zwar Dtn 32 (vielleicht von Samuel gedichtet und die Propheten I Sam 10 5-8, 10-12 begeisternd) nach I Sam 4, aber vor die Siege Sauls über die Philister, Ps 78 in die Zeit Davids (das Heiligtum v. 89 dann die Lade in ihrem Zelt) oder spätestens Salomos. Beide Texte werden übersetzt und kritisch in Auseinandersetzung mit der Literatur bearbeitet. Als Beigabe wird der Aufsatz aus Wissenschaftl. Zeitschr. Halle 4, 411 ff. (vgl. ZAW 67, 126) wiederholt.]

Bible et Terre Sainte 14 (Oct.—Nov. 1958), 10—17 R. NORTH, Les murs de Jéricho. [Nicht ohne gesunden Humor für die wechselnden Datierungen geschriebene, gut illustrierte Übersicht mit scharfer Herausarbeitung des durch die Abwesenheit von Fundstücken aus der Spätbronzezeit gestellten Problems und seiner bisherigen Unlösbarkeit.] Aus dem sonstigen — populäreren — Inhalt des Heftes ist vor allem ein Interview mit Herrn Yosi, einem 26jährigen Bewohner des Kibbutz Revivim (30 km südlich Beerseba) hervorzuheben, der in einem Viereck von 40:60 km zwischen R. und der ägyptischen Grenze nicht weniger als 300 Siedlungsreste entdeckt hat, von der Steinzeit über die jüdische Monarchie (vgl. II Chr 26 (sic!) 10 bis zum Einbruch des Islam mit Siedlungshöhepunkt in der byzantinischen Zeit.

Biblica 39 (1958), 1—26 J. SCHARBERT, »Fluchen« und »Segnen« im Alten Testament. [Sucht die genaue Semasiologie der hebr. Termini festzulegen, die herkömmlich mit »Fluch, fluchen« wiedergegeben werden: 'ālāh (nicht verwandt mit akkad. *ēlu*), 'ārar (verwandt mit akkad. *arāru*, arab. 'arra), qll, vor allem im Pi. und Pu., und Nomen *q'ālāh* (ist Dtn 21 23 Elohim Gen. obj. ?), *qbb/nqb* (echtes Synonym zu *qll* Pi.), *z'm* (drohen). Von diesen gehört 'ālāh der Rechtssprache an, 'ārar ist an gewisse Formeln gebunden, *qll* und *qbb/nqb* (»herabsetzen«) hingegen nicht. Der für »segnen« gebrauchte Terminus *bārak* (pi.) samt dem Nomen *b'rākāh* setzt stets eine innere Solidarität des Segnenden mit dem Gesegneten voraus. (Vgl. des Autors Buch BBB 14: ZAW 70, 273.) 27—36 S. LYONNET, Le sens de Περάσειν en Sap. 2 24 et la doctrine du péché originel. [Sap 2 24 enthält zwar die Lehre von der Erbsünde noch nicht, bereitet aber doch Rm 5 12 ff. vor.] 61—66 R. E. MURPHY, *Ṣaḥat* in the Qumran Literature. [Von den beiden Möglichkeiten der Ableitung des Nomens *Ṣaḥat* (von *ṣaḥ* »sinken«, also = Grube, Grab, oder *qtl*-Form von *ṣht* »zerstören« (Pi.)) ist

in den Qumran-Texten die zweite mit dem Wort »assoziiert«. 69–71 M. DAHOOD, Hebrew and Ugaritic equivalents of Accadian *pitū pūridā*. [In V AB, C 17 und Parallelen ist statt *twth*, wie ALBRIGHT schon 1950 wollte, *tpth* zu lesen, das genau *pitū pūridā* »hasten, eilen« entspricht. Analog ist Jes 45 1 *'apaateah* zu verstehen: »I shall make the kings run to open the doors before him.«.] 69–71 W. L. MORAN, Ugaritic *šišū-ma* und Hebr. *šiš*. [In der Glosse *ši-su-ma*, *ši-e-ši-ma* in PRU III 124, RS 15. 167: 1 u. ö. (»Salz«) liegt das gleiche Wort vor wie in Sir 43 19 Jer 48 9, das hebr. als *šiš* (wahrscheinliche Vokalisierung *šais*) anzusetzen ist.] 72–77 E. VOGT, Kalenderfragmente aus Qumran. [Was bisher über den »Essener-Kalender« an Texten veröffentlicht ist, läßt fragen, ob die heutige Bestimmung des jüdischen Kalenders, daß der 1. Nisan nie auf einen Mittwoch fallen darf, auf einen Gegensatz des offiziellen und des essenischen Kalenders in der Zeit von IV Q zurückgeht, da letztere stets das Jahr am Mittwoch beginnen läßt. Im 7. Jahr des Zyklus fällt das Essenerpassah auf den Dienstag, das offizielle auf den Freitag, wie A. JAUBERT das postuliert hat (vgl. ZAW 70, 141. 143).] 77–82 J. J. RABINOWITZ, Grecisms and Greek terms in the Aramaic Papyri. [Griechische Worte – stark verstümmelt! – in Cowl. 7 und Cowl. 20.] 82–83 R. KÖBERT, *mōrād* (Mi 14) »Tränke«. [Wie in Ps 113 5 sind auch in Mi 14 die parallelen Glieder verschränkt. *mōrād* = arab. *maurid* »Tränkrinne«.] 84–93 R. NORTH, »Kittim« War or »Sectaries« Liturgy? [Bespprechung von Y. YADIN, *Megillat milhemet bené 'ōr bibnē hošek*.] 114–115 E. V(OGT), Nomina Hebraica-Phoenicia in Assyria exeuntis saec. 7 a. Chr. [In einem in Kalḥu gefundenen Ostrakon begegnen elf bereits bekannte und ebenso viele bisher nicht belegte hebräisch-phönikische Namen. Zu beachten vor allem das 16malige Auftauchen des Gottesnamens El.] 121–138 A. BEA, L'enciclica »Pascendi« e gli studi biblici. Nel 50° Anniversario dell'importante documento. [Die in der Wissenschaftslage um die Jahrhundertwende (LOISY) begründete Notwendigkeit des harten »chirurgischen« Eingriffs und seine segensreichen Folgen für die katholische Exegese.] 139–155 J. CARMIGNAC, Remarques sur le text des Hymnes de Qumran. [Sucht nachzuweisen, daß wir es in Wahrheit mit zwei Rollen zu tun haben: 1. Sukenik XIII–XVI + Milik I, II; 2. Sukenik XVII (+ fragm. 14), I–XII (in Wirklichkeit also II–XIII). Von 14 erhalten Fragm. 5, von 15 Fragm. 1. 46. 58; 16 = Suk. XVIII; von 17 erhalten fragm. 62, 61, 57, 9, 50, 6; von 18 erhalten fragm. 8, 2 und Teile von 7; von 19 erhalten fragm. 7 (Rest) und 3; von 20 fragm. 4.] 177–197 J. MAGNE, Répétitions de mots et exégèse dans quelques psaumes et le Pater. [Interessante Tabellen zu Ps 51, 91, 123, 126. 1, 29, 137 und Mt 6 9–13, die »überraschend« dartun sollen, daß der »Redaktor« in Mt 6 noch les finesses et les tours de métier parfois un peu artificiels der alten Dichter gekannt habe. Diese waren mehr als eine bloße Kunstfertigkeit, vielmehr Zeugnis einer Denkart, die einen Gedanken einwickelt in inclusions successives, um ihn nachher zu entfalten in Richtung auf das Denkziel. – Ich muß gestehen, daß mir nicht alle von M. gebrachten Beispiele gleich beweiskräftig scheinen!] 198–205 A. DÍEZ-MACHO, Un segundo fragmento del Targum Palestinense a los Profetas. [Im hebr. Pentateuch von Salónica von 1513 findet sich Hes 37 1–14 aus dem pal. Targ.; Abdruck und Übersetzung.] 206–210 J. YOYOTTE, Sur le scarabée historique de Shabako. Note additionnelle. [Ergänzungen zu Bibl. 37, 457ff., vgl. ZAW 69, 247 im Sinne der Echtheit.] 211–216 E. VOGT, Der Nehar Kepar: Ez 1. [Ein kleinerer Kanal in der Nähe von Nippur.] 262–268 S. LYONNET, In memoriam P. Joseph Bonsirven S. J. (1880–1958). [Pietätvolle Würdigung mit Bibliographie.] 269–269 E. VOGT, De urbe Gabaaon. [Kurze Mitteilung der Ergebnisse der Pritchardschen Grabung; zu den Inschriften vgl. unten S. 231.] 269–274 E. VOGT, Nova inscriptio aramaica saec. 8 A. C. [Abdruck der von DUPONT-SOMMER im Bull. du Mus. de Beyrouth 13, 23ff. edierten dritten Stele von Sudschin mit lat. Übersetzung.] 302–318 M. DAHOOD, Qohelet and recent discoveries. [Der Fund von vier Qoh.-Fragm. (hebr.) in Qumran (BASOR 135, 20ff. vgl. ZAW 67, 110f.) schließt die Übersetzungstheorie ziemlich sicher aus. Weitere Bestätigungen des phönikisch-hebräischen Ursprungs des Buches gegenüber Bibl. 33 (vgl. ZAW 64, 65) in Orthographie und Vokabular (beachte *mar 7 26* »stark« wie auch in Hes 3 14 und an anderen Stellen). Aus phönikischen Verhältnissen erklärt sich u. a. auch der Gebrauch von **šrīm* || *šārim* in 10 6 und *mālāk* in 10 20: die die königliche Gewalt einengenden Großkaufleute (vgl. Jes 23 8). Parallelen zu Texten aus Ugarit, vor allem mit PRU III, 311ff.] 334–344 R. E. MURPHY, Yesser in the Qumran literature. [Die Individualisierung des *yšr* als einer evil tendency in Weiterführung von Gen 6 5 8 21

begegnet zuerst Sir 15 14; *šsr hmr* in 1QH 12 26f. 1 21f. 4 29f. 18 12f. 25f. findet sich meist in Texten, die des Menschen Schwäche und seine Sündhaftigkeit betonen. Einfaches *šsr* kann neutral oder selbst in bezug auf gute Taten gebraucht werden (1QH 15 13 7 13), bezeichnet aber meist eine Neigung zur Sünde (11 20f. 5 31f. 7 3f. 5 5f. 7 16 1QS 55.) 344–354 R. YARON, *Identities in the Brooklyn Aramaic Papyri*. [Auseinandersetzung mit VOLTERRA, zuletzt Festschrift Furlani II, 675ff.] 354–358 J. B. BAUER, *Drei Tage*. [Drei als »niedere unbestimmte Vielzahl«.] 405–425 W. L. MORAN, *Gen 49 10 and its use in Ez 21 32*. [Die Verheißung Gen 49 10 ist in Hes 21 32 verzerrt zur entscheidenden Drohung: die Weltherrschaft wird dem babylonischen König zuteil.] 426–448 R. E. BROWN, *The semitic background of the NT μυστήριον* (I). [Analyse der NT-Stellen.] 478–485 D. GUALANDI, *Salmo 29* (28). [Rhythmus, Strophenbildung, italienische Übersetzung.] 486–487 J. J. RABINOWITZ, *Some notes on an Aramaic deed of sale from the Judean desert*. [Zu dem von MILIK in *Bibl.* 38, 258ff. (vgl. ZAW 70, 135) veröffentlichten Vertrag.] 533–535 E. VOGT, *Vitam urbanam 8^o millenio A. C. ortam esse effossiones Jericho ostendunt*. [Von K. KENYON in *Times* vom 22. 8. 1958 berichtete mesolithische (sakrale) Bauten, etwa um 7800 a. C.] 535–541 E. VOGT, *Samaria A. 722 et 720 ab Assyriis capta*. [Eine Durchsicht sämtlicher Texte ergibt, daß Samaria sowohl 722 von Salmanassar als 720 von Sargon erobert ist. Deportationen von Einwohnern fanden in beiden Jahren statt.] 541–544 E. VOGT, *Pactum regis Asarhaddon cum Medis*. [Durch den 1958 von J. WISEMAN in *Iraq* 20, 1–99 veröffentlichten Vertrag mit den Medern will Asarhaddon seinem Sohne Assurbanipal die Thronfolge sichern.] 40 (1959), 1–11 A. BEA, *Pio XII Di S. M. e la Sacra Scrittura*. In *piam memoriam*. [Stellt aus intimster persönlicher Kenntnis die Verdienste des verstorbenen Papstes um die Bibelwissenschaft sowohl als Ausfluß seiner persönlichen Frömmigkeit als seiner Verantwortung für die Kirche dar. Neben den Enzykliken kommt vor allem seine Fürsorge für das Päpstliche Bibelinstitut in Rom (dessen langjähriger Rektor Pater Bea bekanntlich war) und für das neue lateinische Psalterium zur Sprache. Siehe auch unten S. 218f.] 88–102 E. VOGT, *Novae inscriptiones Nabonidi*. [Lateinische Übersetzung der von G. J. GADD, *Anatolian Studies* 8 (1958), S. 35–92 veröffentlichten und behandelten Inschrift der (uralt gewordenen) Mutter des Nabonid und der Inschrift H 2 des Königs selbst. Für das Todesjahr des Assurbanipal ergibt sich jetzt sicher 629/8. Wahrscheinlich hat BORGER recht, wenn er Aššur-etel-ilani für den Thronnamen des Sin-šar-iskun hält (mündl. Mitteilung an Pater Vogt). Möglicherweise waren in den arabischen Oasen zwischen Maan und Mekka jüdische Kolonisten angesetzt (außer in Tabúk), woraus sich die Benutzung eines Traumes des Nabonid in Dan 4 und das Auftauchen eines Gebetes des N. in 4 Q (cf. Vogt in *Biblica* 1956, 532ff.) erklären würde.] 102–105 E. VOGT, *Sabbatum »deuteroproton« in Lc 6 1 et antiquum calendarium sacerdotale*. [Nach dem alten jüdischen Festkalender, für den jedes Jahr mit einem Mittwoch begann, ist der 25. I., der Tag vor der Darbringung der Erstlingsgarben (Lev 23 11, 15) der erste Sabbat nach den »Süßen Broten« (Lev 23 6 vom 15.–23. I.), aber der zweite nach dem Passah (Lev 23 4), da nach diesem Kalender die Sabbate auf dem 11., 18., 25. I. liegen. Zu diesem Kalender vgl. auch ZAW 70, 141ff.]

Biblical Archaeologist 21 (1958), 30–47 Y. YADIN, *The third season of excavation at Hazor, 1957*. [In Feld F in einer Grabhöhle der Spätbronzezeit II etwa 500 Gefäße, z. T. mykenische und kyprische Ware. Aufdeckung eines unterirdischen Tunnelsystems, der Nekropole der Mittelbronzezeit II. In Feld H weitere Ausgrabung des Tempels, seiner Anlage (dem salomonischen verwandt) und seiner Ausstattung (14./13. Jh.). Feld B, G, A israelitische Befestigungen und Bauten, vor allem aus Ahabs Zeit, z. T. auf einem mittelbronzezeitlichen (II) zugeschütteten Graben und einem Glacis derselben Zeit aufsitzend, und das Stadttor der salomonischen Zeit. Gebäudereste, z. T. durch Erdbeben zerstört.] 50–71 V. R. GOLD, *The Mosaic Map of Madaba*. [Fundgeschichte, Datierung (etwa 560/65), Quellen (am wichtigsten eine römische Straßenkarte, das Onomastikon des Euseb, bebilderte Pilgerkarte aus dem 5. Jh.), Beschreibung der einzelnen Plätze, vor allem Jerusalems.] 71–76 O. R. SELLERS, *The 1957 campaign at Beth-zur*. [Wesentliche Bestätigung der Ergebnisse von 1931 (*BASOR* 43 [1931], vgl. ZAW 50, 193, auch 51, 78). Wichtigste Einzelfunde: Elfenbeinsphinx und zwei Kegelsiegel (mit drei Kühen und einem Skorpion, Eisen

zeit I), Krugdeckel wie bisher nur in Qumran!] 82—96 R. W. FUNK and H. B. RICHARDSON, The 1958 Soundings at Pella. [Eine Schürfung in drei Feldern während zehn Tagen hat Scherben der Früheisenzeit und den Beweis einer reichen Besiedlung in hellenistischer und byzantinischer Zeit erbracht. Warum die Jerusalemer Christengemeinde im Römerkrieg nach Pella geflohen sein soll, und etwaige Zusammenhänge der Qumranleute mit den Ebioniten bleiben zu klären. — Ein gutes Bild von Pella siehe bei BARDTKE, Zu beiden Seiten des Jordans (unten S. 255), Taf. 29.] 96—102 A. MALAMAT, The kingdom of David and Solomon in its contact with Egypt and Aram Naharaim. [Die Beziehungen zu Ägypten sind vor allem gekennzeichnet durch das ganz Außergewöhnliche einer Ehe einer Pharaonentochter mit einem ausländischen Herrscher (I Reg 31), wobei es sich wohl um eine Tochter des vorletzten Königs der 21. Dynastie, Psusennes II., handelt. Im Osten bezieht sich die Erwähnung von Eroberungen assyrischer Städte durch einen aramäischen König unter Ashrabi II. (1012—972) in Annalen Assurdans II. (934—912) und Salmanassars III. (858—824) auf Davids Zeitgenossen Hadadezer (II Sam 10 16).] 103—104 G. E. W(RIGHT), A Solomonic City gate at Gezer. [In dem von MACALISTER »Maccabean Castle« genannten Komplex steckt ein Stadttor genau analog denen des 10. Jh.s von Megiddo und Hazor.] 22 (1959) Y. YADIN, The fourth season of excavation at Hazor. [In der Unterstadt (Feld H und K) unter dem im Vorjahr beschriebenen Tempel drei weitere, in der Anlage einfachere und Freilegung der Toranlagen von Mittelbronzezeit II bis zur Zerstörung. Wichtigster Einzelfund: Tonmodell einer Leber mit Keilschrifttext. Auf dem Hügel: Wichtigste Funde: In Stratum VII (Ahab) zwei protoäolische Kapitale. In Schicht X vorsalomonische israelitische Siedlung ohne Mauer, aber mit Kultplatz (Krug enthaltend u. a. die sitzende Figur eines Kriegsgottes [?]), darunter (Schicht XII) Reste einer halbnomadischen israelitischen Siedlung, wohl kurz nach der Zerstörung vorübergehend genutzt. In Schicht XIV eine unterirdische Zisterne, deren Einzugsgebiet (gepflasterter Hof) auf die durchschnittlich fallende Regenmenge abgestimmt ist. Im gleichen Feld (A) mit Schicht XXI der gewachsene Felsen erreicht mit dem Ergebnis, daß die älteste Siedlung »some time in the second quarter of the third millenium B. C.« entstanden ist und daß die Blütezeit der Stadt ins zweite Jahrtausend gehört.]

Bibliotheca Orientalis 15 (1958), 2—7 I. J. GELB, New evidence in favor of the syllabic character of West Semitic writing. [Verteidigt auch gegen die zweite Auflage von G. R. DRIVER, Semitic Writing seine Auffassung von dem syllabischen, nicht alphabetischen Charakter der altwestsemitischen (phönikischen) Schrift, jetzt auch mit Hinweis auf die analoge Lage bei der iberischen und der etruskischen Schrift, unter Heranziehung auch der sog. Alphabettafel aus Ugarit.] 7—12 A. VAN DEN BRANDEN, Essai de solution du problème thamoûéen. [Behandelt vor allem die Zeugnisse der klassischen Autoren über die Thamoûen und ihre Auseinandersetzung mit den Nabatäern, vor denen ein Teil der Stämme nach Süden ausweicht, während ein anderer die nabatäische Kultur annimmt und noch nach dem Sturz des nabatäischen Reiches durch die Römer fortsetzt.] 12—15 R. FRANKENA, Weitere kleine Beiträge zur Kenntnis des Irra-Epos. [Einzelbesserungen.] 15—22 R. YARON, On defension clause of some Oriental deeds of sale and lease, from Mesopotamia and Egypt. [Die Pflicht des Verkäufers, bei Anfechtung des Verkaufes von dritter Seite, das Objekt des Verkaufes zu »bereinigen« und damit für die Rechtmäßigkeit des Erwerbs durch den Käufer einzustehen.] 205—214 J. HEMPEL, Alttestamentliche Theologie in protestantischer Sicht heute. [Behandelt die bekannten Werke von E. Jacob (ZAW 69, 266), Eichrodt (ZAW 70, 127), Vriezen (ZAW zuletzt 69, 281) und v. Rad (s. ZAW 70 S. 271) und stellt sie in den größeren Zusammenhang der Fragestellung nach Parallelität oder Kontinuität in der christlichen Fragestellung vom AT.]

†† **Bibliothèque du Muséon 44** (1958) M. MARTIN, The scribal character of the Dead Sea Scrolls, Vol. I (Louvain, Institut Orientaliste, XXXII, 410 und 70* S.)¹. [Der vorliegende erste Band untersucht an Hand von sechs Rollen (1 QS, 1 QM, 1 QH,

¹ Bd. 2 ist erschienen (II 305 in fortlaufender Paginierung nach Vol I u, 15* S.) aber erst nach Abschluß der Zeitschriftenschau eingegangen.

1 QIs^a, 1 QpHab und 1 QIs^b) in drei Teilen: »The scribes and their traditions«, »The scribal traditions of the Scrolls« und »Scribal traditions as historical types of orthography«. Im ersten Teil unterscheidet der Verf. insgesamt 13 Schreiber, die an der Herstellung der Rollen im jetzigen Zustand beteiligt gewesen sind; überraschenderweise führt er 1 QIs^a auf einen einzigen Abschreiber zurück, neben dem zwei weitere mit geringfügigen Verbesserungen usw. festzustellen sind. Die Schreiber verwenden unterschiedliche Buchstabenformen (auf einer beigefügten Übersicht dargestellt), so daß sie nicht einer gemeinsamen Schule entstammen dürften; doch haben sie mit Ausnahme von 1 QM und 1 QIs^a nicht nacheinander, sondern Hand in Hand an den Rollen gearbeitet. Zudem befolgen sie gleichartige Methoden in der Darbietung der Texte, die nur durch persönliche Eigenarten und durch Besonderheiten der abgeschriebenen Vorlagen modifiziert werden. Der zweite Teil ist überwiegend einer allen Einzelheiten nachgebenden Untersuchung der Verwendung des \aleph als mater lectionis gewidmet. Während fünf der Rollen ein ziemlich gleichartiges Bild zeigen, liegt in 1 QIs^b eine andere Tradition vor; beide können nicht mit dem masoretischen Text gleichgesetzt werden. Immerhin beruhen die in diesen Rollen und dem übrigen Material aus 1 Q zu beobachtenden Abweichungen nicht auf Willkür oder Unkenntnis der Schreiber, sondern spiegeln, da diese ihren Vorlagen sorgfältig gefolgt sind, verschiedene geschichtliche Stadien der Orthographie wider. Diese und die Aufteilung der Rollen sowie des sonstigen Materials aus 1 Q auf sie werden im dritten Teil behandelt. Dabei gelangt der Verf. u. a. zu dem interessanten, aber vielleicht doch anfechtbaren Ergebnis, daß 1 QIs^b einer älteren orthographischen Periode als die übrigen Rollen (auch 1 QIs^a) angehört und die Abschrift eines Textes enthält, der um einiges älter als das 2. Jh. v. Chr. ist. Das ganze Werk verlangt sorgfältige Beachtung — nicht nur für das Qumran-Schrifttum, sondern auch für die Geschichte des Hebräischen und die Erfassung der Schreibermethoden —, aber unter kritischer Durcharbeit und Prüfung der angewandten Methoden.]

Bibliothèque de Théologie: A. HAMMAN, La Prière I. Le Nouveau Testament (Tournai, Desclée & Cie, 1959, 484 S.). [Der umfassenden Darlegung des Gebetes bei den Synoptikern (mit einem einleitenden Kapitel: Jesus und das Gebet Israels [Achtzehnbittegebet?]) mit einem Exkurs über Qumran], in der Urgemeinde, bei Paulus und in den johanneischen Schriften geht eine Einleitung voraus, die das Gebet im AT behandelt. Es wird zunächst durch die geschichtlichen und prophetischen Bücher von Abraham bis zu den Makkabäern in »geschichtlicher« Reihenfolge hindurch verfolgt, mehr anhangsweise das Gebet in den Weisheitsschriften gestreift, um dann zu einer ausführlicheren und eindringenderen Analyse des Psalmengebetes überzuleiten. Die Beziehungen zu den orientalischen Parallelen mit Einschluß der Ugarittexte werden angedeutet, die Psalmen im Anschluß an Westermann klassifiziert und das Verhältnis zum Kult kurz dargestellt. Jahve der Gott Israels, der Geschichte, der Welt, ebenso aber der persönliche Gott: diese Glaubensvoraussetzungen beherrschen die Gebetsinhalte.]

Bibliothèque Théologique G. MIEGGE, L'Évangile et le Mythe dans la Pensée de Rudolf Bultmann (Neuchâtel und Paris, Delachaux & Niestlé 1958, 130 S.). [Für den Alttestamentler ist in diesem, durch sein doppeltes Streben bedeutsamen Buche, sowohl der Tatsachen des Lebens Jesu als den Intentionen BULTMANNs innerlich gerecht zu werden (vgl. vor allem S. 117!), die Darstellung des Bildes der palästinischen Urgemeinde, wichtig wie es sich B. darbietet, vor allem die Frage nach der Messianität und dem Selbstverständnis Jesu als des eschatologischen Menschensohnes.]

Biblische Studien 20 (1958) H. J. STOEBE, Gott, sei mir Sünder gnädig. Eine Auslegung des 51. Psalms. [Arbeitet unter Heranziehung alttestamentlicher wie außertestamentlicher Parallelen (auch der Qumrantexte) das Eigenartige des als Bußlied eines Einzelnen verstandenen Textes heraus, in dessen Leben sich doch immer wieder die Erfahrungen der Gotteshilfe der Gemeinde wiederholen. So wird für v. 14a auch der Heilige Krieg herangezogen. Der Beter »bekennt, bittet und hofft aus der Erfahrung dessen, was seinem Volke bis dahin anvertraut wurde«.] **23** (1959) H. W. WOLFF, Immanuel. Das Zeichen, dem widersprochen wird. Eine Auslegung von Jesaja 7 1-17. [Stellt die Rede des Propheten an Ahas in den Zusammenhang mit den

»Kriegsansprachen« im Heiligen Kriege und gewinnt damit für das Ruhehalten eine über die jetzige politisch-militärische Lage hinausgreifende Begründung, die es rationaler Spekulation über die bestehenden militärischen Möglichkeiten enthebt. Immanuel ist weder der Sohn des Ahas noch des Jesaja, sondern ein visionär geschauter Kommander, um den und dessen Mutter auch für den Propheten »ein Geheimnis bleibt«. Der Name Immanuel selbst ist ein zuversichtliches Bekenntnis, das adversativ zu Ahas und seiner Dynastie steht, aber dem »Rest«, der »Immanuel-Sippe«, positiv gilt.]

Biblicher Kommentar Altes Testament XIII 4. 5 W. ZIMMERLI, Ezechiel. [Umfaßt den Schluß der Auslegung 11 1-25, die Behandlung von 12-17 und den Anfang der Behandlung von 18. Für die Gesamtheit der Texte wird immer wieder der Unterschied des ursprünglichen Wortes von einer (bisweilen auf den Propheten selbst zurückgeführten, so als Möglichkeit für 12 1-16 erwogen) »Nachbearbeitung« unterschieden und durchgängig an der Abfassung im Exil festgehalten. Besonders sei herausgehoben die Behandlung von 13 1-23 als aus je zwei Doppelstrophen zusammengesetztes Ditychon, die Abweisung eines Verständnisses von 14 6 als »sentimentale Inkonzonanz Jahwes«, die Behandlung der Frage der Allegorie in 16.] **XIV** 2 H. W. WOLFF, Dodekapropheten Hosea. [Behandelt 4 1-7 8 (Textanalyse bis 7 16). Auf den »Rechtsstreit Jahwes mit Israel« 4 1-3, »den Huregeist im Gottesdienst« 4 4-10, »den Erzieher der Unbekehrbaren« 5 1-7 (beachte in 5 7 die Konjekturen *הַחֲסִיד* nach 6) folgt ein in das Jahr 733 gesetzter »Traditionsblock« 5 8-7 16, in dem 6 1-3 ein zitiertes priesterliches Bußgebet darstellt, das die ungenügende Buße sichtbar macht. Soll *יְהַחְיֶנּוּ* »er wird uns am Leben erhalten« bedeuten, ein Auferstehungsglaube also abzuweisen sein, so droht das *nihjäh*, zumal wenn das *l'fānājw* nur dem Gedanken Ausdruck geben soll, daß der Tod von Jahwe trennt, zur bloßen Tautologie zu werden.]

†† **Biblicher Kommentar Altes Testament XV** 1-6 H.-J. KRAUS, Psalmen. [In schneller Folge sind die ersten sechs Lieferungen erschienen, in denen auf 480 S. insgesamt 68 Psalmen und der Anfang von Ps 69 behandelt werden, so daß einschließlich der Einleitung mit weiteren sieben Lieferungen zu rechnen sein dürfte. In der für das Kommentarwerk üblichen Art folgen einander für jeden Psalm: Literatur, Text (Übersetzung mit Anmerkungen), Form (Aufbau, Metrum, Gattung), Ort (Sitz im Leben, Verfasserschaft), Wort (Einzelexegese) und Ziel (Zusammenfassung und Weiterführung). In der Bestimmung der Gattungen schließt der Verf. sich weitgehend an GUNKEL-BEGRICH an. Die Auslegung, die der jeweiligen Sachlage entsprechend oft mehrere Verse zusammenfaßt, wird durch kleinere Exkurse mit meist religionsgeschichtlichen Ausblicken in den Alten Orient aufgelockert und durch Zitate der Auslegung Luthers und Calvins (vor allem in Form von Anmerkungen) erweitert. Dazu treten bislang fünf größere Exkurse: einerseits über die Feinde des einzelnen und über die Armen und Elenden in den Psalmen, andererseits über die in ihnen wirkenden jerusalemischen Traditionen (Weltherrschaft des Königs, Kulttraditionen, Verherrlichung der Stadt). In den letzteren wird ein Grundzug der Auffassung des Verf. sichtbar. Zahlreiche jerusalemische Traditionen beruhen nicht nur auf vorisraelitischen Vorstellungen mit einer Reihe kanaänisch-mythischer Motive, sondern sind auch sehr früh übernommen worden und primär gegenüber den sie sekundär in eschatologische Aussagen transponierenden Propheten. Die Propheten haben demnach aus den Kulttraditionen Jerusalems geschöpft und werden sogar als Reformatoren des Staatskultus von Jerusalem bezeichnet. Freilich stellt sich angesichts solcher Überlegungen, die in der neueren Literatur nicht selten sind, die Frage, ob aus der Tatsache der Übernahme kanaänischer Vorstellungen nicht allzu schnell Folgerungen für den Zeitpunkt der Übernahme gezogen werden; andere Beobachtungen legen die Vermutung nahe, daß in dem jahrhundertelangen Prozeß der Auseinandersetzung mit den kanaänischen Traditionen die Verwendung derartiger mythischer Motive in Psalmen und Prophetenworten erst ziemlich spät erfolgt ist. Ein zweiter Grundzug der Auslegung ist die im Abschnitt »Ziel« meist angestrebte (nicht immer ungekünstelte) Beziehung zum NT. Gewiß soll sie der kirchlichen Praxis dienen, wird aber gerade deswegen auch Widerspruch wachrufen (vgl. z. B. J. FICHTNER in Wort und Dienst, 1952; F. HESSE in Deutsches Pfarrerrblatt 52, 1952). Zur äußeren Form: Liebe es sich nicht vermeiden, daß so viele Schlußseiten nur wenige Zeilen (bis hinunter zu drei!) enthalten?]

Biblische Zeitschrift N. F. 2 (1958), 161–176 R. SCHNACKENBURG, Der Weg der katholischen Exegese. [Recht der historisch-kritischen Erforschung des Literal-sinnes auch gegenüber einer Anwendung der Typologie als heuristischer Methode und als Grundlage des Sensus plenior, »denn dieser kann ja nie dem sensus obvis widersprechen, sondern nur auf ihm aufrufen und ihn übersteigen«. Wenn die katho-lische Exegese eine »wahre und gültige Auslegung der Bibel nur in Übereinstimmung mit der Tradition kennt, so um deswillen, weil eben diese Tradition nichts anderes ist als entfaltete und entsiegelte Heilige Schrift« (CASSANDER). Daher »braucht« ... »der katholische Exeget aus innerster Überzeugung die autoritative Auslegung der Kirche, aber er *gebraucht* sie nicht in methodischer Weise bei der Auffindung des Literal-sinnes«, ... »als Regulativ und Kontrolle, aber nicht als Arbeitsmethode«. Abgrenzung gegen BULTMANN.] 176–189 G. J. BOTTERWECK, Zur Authentizität des Buches Amos. [Einzelprobleme, vor allem hinsichtlich der Völkersprüche, des Schöpfungshymnus (aus der Zeit des Propheten stammend, von ihm in seiner Bot-schaft gebraucht, wenn nicht von ihm verfaßt), 9 7-15 (die gegen die Echtheit vor-gebrachten Gründe reichen nicht aus)]. 190–213 J. SCHARBERT, Stellvertretendes Sühneleiden in den Ebed-Jahve-Liedern und in altorientalischen Ritualtexten. [Weder das »Leiden« des babylonischen Königs am 5. Nisan noch die Institution des *šar pūhi* haben sühnende Bedeutung. Die Wurzeln des stellvertretenden Leidens des Knechts sind vielmehr im AT selbst zu finden (Sühneopfer, Fürbitte des Gottesmannes, Glauben an den Heilswillen Jahves, »der selbst Sühner und Sühnmittel anbietet«, und Um-kehrforderung der Propheten). Nachwirkungen der Gottesknechtslieder in Sach 12 10ff., in Dan und II Macc.] 275–278 M. REHM, Eli, Eli, lamma sabachthani. [Das Mißverständnis in Mt 27 47 erklärt sich daraus, daß Personennamen durch Elision des Gottesnamens verkürzt wurden, und bestätigt, daß Mt 27 46 den originalen Wort-laut der Jesusklage bietet.] 278–283 S. GRILL, Der Schlachttag Jahves. [Vom Schlachttag Jahves handeln sicher Jes 34 5-8 Jer 46 10 50 26f. Hes 39 17 Zeph 1 7 Apc 19 17-21, in Anspielungen Jes 30 33 Ps 22 30 37 20 49 15 Thr 2 21f. Jac 5 5, jedoch nicht in Jes 25 6-8 (24 21f.).] 283–286 J. B. BAUER, Könige, Priester, ein heiliges Volk (Ex 19 6). [*mamlākāt* ist mit E. KÖNIG als abstractum pro concreto zu fassen. Kraft der Erwählung durch seinen Gott als den einzigen wahren Gott ist Israel als Ganzes Träger königlicher Macht und Würde und zugleich, da die Heidengötter als Nichtse keinen wahren Kult haben können, zugleich der Priester, der Heilige unter den Völkern.] 287–291 O. LORETZ, Neues Verständnis einiger Schriftstellen mit Hilfe des Ugaritischen. [Die Bedeutung des *lē* im Sinne von *min* ermöglicht ein besseres Verständnis von Dtn 1 17 I Sam 17 47 II Reg 13 17 Ps 81 5b 85 9 100 3 Prov 16 11a. Gelegentlich begegnet auch *bē* im gleichen Sinne: Ex 14 24 Ps 81 8 99 7 Dtn 1 44 (durch 𐤁𐤇𐤁 bestätigt). Vom Ugaritischen aus erhält auch der Zahlgebrauch in Hos 6 2 und die Bedeutung von *mmlkh* als »König« in I Reg 5 1 neues Licht.] 291–294 H. ZIRKER, 𐤀𐤓𐤕 = potentia? [Vom Ugaritischen aus kann *drk* (= ugar. *drkt*) als »Würde, Ho-heit«, aber nicht als sexuelle Kraft verstanden werden.] 3 (1959) 1–2 V. HAMP, Prof. Johann Goettsberger. [Ehrerbietiger Nachruf auf den Gründer der Biblischen Zeit-schrift mit Herausarbeitung der Schwierigkeiten, die seinem Unternehmen 1903 ent-gegenstanden.] 3–17 H. GROSS, Zum Problem Verheißung und Erfüllung. [Kri-tische Auseinandersetzung mit BAUMGÄRTEL, BULTMANN, VAN RULER, GOPPELT mit dem Ergebnis: »Nur ein Verständnis der Erfüllung, das nicht auf gleicher Ebene mit der Verheißung, sondern gemäß der nach bibelimmanenten Gesetzen obwaltenden Höherführung in Entsprechung zu ihr erfolgt«, wird der erarbeiteten »zentralen bi-blischen Grundstruktur gerecht.«] 18–31 H. SCHNEIDER, Der Dekalog in den Phylak-terien von Qumran. [Der Dekalog war nach 587 der »Grundbestand des täglichen Glaubensbekenntnisses« (»die Gebote« von Dtn 6 7), zu dem dann Dtn 6 4-9 11 13-21 und später Ex 13 1-10, 11-16 in den Philakterien hinzutraten, vielleicht auch um des-willen, weil die Länge der Texte ihre abwehrende Kraft verstärken sollte. Die Aus-scheidung des Dekalogs, wie sie durch die Qumrantexte bezeugt ist, hat wohl nicht nur in der antichristlichen Polemik ihren Grund, sondern auch in dem Bestreben, eine Ermüdung der Gemeinde durch Rezitation überlanger Texte zu vermeiden. Restaurationsversuche blieben ohne dauernden Erfolg.] 31–43 J. SCHILDENBERGER, Zur Textkritik von Ps 45 (44). [Gewinnt ohne Änderung des Konsonantentextes einen Aufbau des Ps 45 aus einem »Eingang« und zwei Teilen von je fünf Tristichen. Doch liegt hinter 𐤓 bereits eine in vier Etappen vollzogene »überlegte Arbeit am

Text«.] 88—94 R. SCHNACKENBURG, Die »Anbetung in Geist und Wahrheit« (Joh 4 23) im Lichte von Qumran-Texten. [Stellt aus 1QS und 1QH die Stellen zusammen, die den Besitz des Geistes der Wahrheit als eschatologisches Geschehen (1QS IV 20f. vielleicht auf Grund von Hes 36 25ff.), als Besitz der Gemeinde (1QS III, 6f.; VIII, 5f.; IX 3—5) und als Besitz des einzelnen Beters (1QH VII, 6f.; XII, 11f., 13, 18f.; XIV 25; XVI 6f. 11f.; XVII 17. 26; fragm. II 9. 13; vgl. 1QpHab VII, 11f.) belegen und vergleicht das Ergebnis mit dem »vielleicht auch durch qumran-essenische Einflüsse mitgeformten?« Logion Joh 4 23.]

Bulletin of the American Schools of Oriental Research 149 (1958) 3—4 W. F. ALBRIGHT, Chester Charlton McCown in memoriam. [Warmer Nachruf aus persönlicher Freundschaft und sachlicher Hochschätzung.] 8—17 N. GLUECK, The sixth season of archaeological exploration in the Negeb. [Erneute Bestätigung, daß die Maxima der Besiedlung in der Zeit MB I (21./19. Jh. a. C.) und in der nabatäischen Zeit, letztere mit ihrem sorgfältigst angelegten System der Wassersammlung und -verteilung gelegen haben. Die Fellschalen sind Mörser zur Zerkleinerung von Getreide in MB I.] 17—25 E. A. SPEISER, Census and ritual expiation in Mari and Israel. [Eine genaue Analyse des Gebrauches von *pqd*, *nāsā' ro's* im Hebr., *tebibtum* in Mari ergeben für *pqd* im Zusammenhang mit dem Census die Bedeutung »schriftlich erfassen«, und eben dies schriftliche Erfassen eines Namens macht ihn den Zauberspraktiken zugänglich, vor denen er durch einen *kofār* geschützt werden muß.] 25—32 R. H. AMIRAN and I. DUNAYEVSKY, The Assyrian open-court building and its Palestinian derivatives. [Zwei Typen in Palästina, wohin das »Herrenhaus« nach 850 (Megiddo Schicht III) kam: offener Hof auf allen vier Seiten — auf nur drei Seiten (Megiddo II, 1) von Räumen umgeben.] 32 W. F. ALBRIGHT, The Assyrian open-court building and the west building of tell beit mirsim. [Der richtig interpretierte Tatbestand in t. b. m. stimmt zu den vorstehenden Ergebnissen.] 33—36 W. F. ALBRIGHT, An ostrakon from Calah and the north-Israelite diaspora. [Das von J. B. SEGAL, Iraq XIX, 139ff. publizierte Ostrakon aus Nimrud stammt aus der Zeit kurz nach 733 und enthält u. a. 18 hebräische Namen, Deportierte aus Samaria. Auffallendes Fehlen des Gottesnamens YHWH.] 150 3—4 W. F. ALBRIGHT, Robert Henry Pfeiffer in memoriam. [Lebenslauf mit warmer Wertung der Persönlichkeit.] 8—20 R. W. FUNK, The 1957 campaign at Beth-Zur. [Die Grabung in drei begrenzten Feldern an der Stadtmauer hat im wesentlichen die Ergebnisse von 1931 (vgl. ZAW 50, 193; 51, 78ff.) bestätigt, doch ist als wesentlich neu die überraschende Größe der MB-Befestigung (zwei Fasen in der Hyksoszeit), ein »Qumran«-Krugdeckel und hellenistische Badewannen zu nennen.] 21—25 W. F. ALBRIGHT, Recent progress in Palestinian archaeology: Samaria-Sebaste III and Hazor I. [Anerkennende Besprechung der Ausgrabungsbände mit gewissen Verbesserungsvorschlägen für Samaria.] 26—28 R. YARON, Note on a Judean deed of sale of a field. [Einzelbesserungen zu dem von MILIK, Biblica 38, 255ff. (vgl. ZAW 70, 135) veröffentlichten Vertrag.] 28—33 G. EVANS, »Coming« and »Goin at the city gate, a Discussion of Prof. Speisers paper. [Durch ein Druckversehen sind in ZAW 69, 249 ein paar Zeilen ausgefallen, die sich auf Prof. SPEISERS Aufsatz gleichen Titels in BASOR 144, 20—23 bezogen. SPEISER hatte, auch an der Hand akkadischer Parallelen, das »Herausgehen« aus dem Stadttor (Gen 34 24) auf die wehrfähige Mannschaft, das »Kommen« auf die Autoritäten, die Ältesten (Gen 23 10. 18) bezogen. Die erste Gleichung hält Herr E. für möglich, aber nicht für bewiesen, die zweite für verkehrt, da die »Kommenden« einfach die Gesamtheit der Bürger meine, wie Ruth 4 2. 9ff. zeige.] 34 Y. YADIN, A note on dating the Shechem temple 34—35 G. E. WRIGHT, Comment on Yadin's dating of the Shechem temple. [Es geht um die Frage der Auswertung der in dem Schutt unter dem Tempel gefundenen Scherben für die Tempelanlage selbst.] 36—38 W. F. ALBRIGHT, Specimens of late Ugaritic prose. [Während die sprachlich nicht in Ugarit sondern in Phönizien entstandenen Epen gleich den homerischen Epen Sprachmischungen zeigen, belegen die Prosatexte, von denen Pal. Royal d'Ug. II, 12 eingehend behandelt wird, den in Ugarit selbst gesprochenen nord-kanaanäischen Dialekt.] 151, 3—8 J. L. KELSO, The third campaign at Bethel. [Tempel Jerobeams auch diesmal nicht gefunden. Weitere Freilegung der »Hyksos«-Mauer und Hausmauern der gleichen Zeit. Aus den weniger bedeutsamen Funden anderer Zeiten herauszuheben vier Scherben Kh. Kerak-Ware am Fuß der Westmauer.] 9—16 G. W. VAN BEEK and A. JAMME,

An inscribed South Arabian clay stamp from Bethel. [Beschreibung, Entzifferung und Datierung des ersten bisher in Palästina aufgetauchten südarabischen Schriftdenkmals: eines Tonsiegels, wohl Zeugnis des Weihrauchimportes für den Tempel Jerobeams.] 16—27 P. and N. LAPP, A comparative study of a hellenistic pottery group from Beth-Zur. [Wichtigstes Ergebnis der genauen vergleichenden Untersuchung der in der Zisterne in Feld 186 der Ausgrabung von 1931 gefundenen Keramik ist die Tatsache, daß sie dem gleichen Typ angehört wie Qumran Ib, aber etwas älter ist.] 28—33 A. GOETZE, Remarks on some names occurring in the execration texts. [Ergebnis: The assumption that Palestine in the 20th and 19th century B. C. is ruled by Amurrite princes is further corroborated . . .] 33 Th. H. GASTER, A curious Qumran tradition. [Der in IQ 22, III, 10f. begegnende zehnte Tag (Ergänzung des beide Male beschädigten Textes wohl sicher) ist nach einer bei al-Biruni begegnenden Tradition der Tag des Ertrinkens des Pharaos.] 152 10—18 J. P. FREE, The fifth season at Dothan [In Feld L auf der Höhe des Gipfels Aufdeckung eines wahrscheinlich der Verwaltung dienenden Gebäudes mit Stapelräumen für Vorratskrüge (der Boden jeden Gefäßes in den Hals des anderen passend und so auf geringem Raum die Unterbringung zahlreicher Krüge ermöglichend!). Am Hang der Westschlucht sieben Mauersysteme, von denen 3b und 5 (Altbronze) sowie 2 Mittelbronze, vielleicht in Spätbronzezeit wiederbenutzt, am wichtigsten sind.] 18—38 N. GLUECK, The seventh season of archaeological exploration in the Negeb. [Auch die siebente Erforschungsunternehmung hat gezeigt, daß der Negeb vor allem in der späteren chalkolithischen Zeit (spätes viertes Jahrtausend v. C.), in der Mittleren Bronzezeit I, der Eisenzeit II, der nabatäischen, der römischen und byzantinischen Zeit besiedelt gewesen ist. — Wie sich die großen Besiedlungslücke zwischen dem 18. und 10. Jh. v. C. erklären soll, wenn man wieder jede Klimaschwankung ausschalten will (vgl. ZAW 68, 194 Anm. 1), bleibt mir weiterhin rätselhaft. Für die israelitische Geschichte aber entscheidend die starke Besiedlung in der Königszeit.]

Bulletin of the John Rylands Library 41, 1 (1958), 167—206 H. H. ROWLEY, The Book of Job and its meaning. [Bespricht die wichtigsten bisherigen Lösungsversuche — die neuesten gattungsgeschichtlichen (RICHTER, GESE) konnten ihm noch nicht bekannt sein — mit dem Ergebnis, daß Prolog und Epilog vom Verfasser des Dialogs herrühren, daß die Elihureden, die zweite Gottesrede und Kap. 28 sekundäre Zutaten sind, und abschließend eindringend die Frage nach der Absicht des Verfassers, Die »Theologie« der Freunde ist keineswegs die Theologie des ganzen AT, noch ist es der Wille des Autors, eine intellektuelle Lösung des unschuldigen Leidens zu geben, vielmehr ein Erlebnis sicherzustellen, Sünde scheidet von Gott, unschuldiges Leiden tut es nicht: Wenn das Leiden unschuldig ist, it may not spell isolation from God and when he most needs the sustaining presence of God he may still have it. So findet R. einen letzten Zusammenklang zwischen Hiob und II Cor 12 8 ff.]

†† **Catholic Biblical Quarterly** 20 (1958), 192—199 P. W. SKEHAN, The date of the Last Supper. [Umfangreiche Einführung in und Darstellung von A. Jaubert, La date de la Cène, 1957 (vgl. ZAW 70, 1958, S. 141f.), mit ungeteilter Zustimmung.] 200—204 R. H. KRUMHOLTZ, Instrumentality and the »sensus plenior«. [Im Rahmen der unter westeuropäischen und amerikanischen katholischen Exegeten im Gang befindlichen Diskussion über einen möglichen sensus plenior der Bibel verteidigt der Verf. diese Annahme, indem er der Unterscheidung zwischen Gott als causa principalis und den biblischen Verfassern als causa instrumentalis nachgeht und daran erläutert, inwiefern Gott seinen inspirierten Worten einen sensus plenior gegeben haben kann — vorausgesetzt, daß er die zusätzliche Bedeutung später geoffenbart hat.] 206—217 F. J. SCHROEDER, Père Lagrange: Record and teaching in revelation. [Zur Lösung des für den Inspirationsglauben schwierigen Problems offensichtlicher geschichtlicher oder theologischer Irrtümer geht der Verf. von M.-J. Lagrange als dem eigentlichen Vater der modernen katholischen Exegese aus, unterscheidet als Absichten der Inspiration zwischen dem (möglicherweise irrtümlichen) Bericht und der Lehre und wendet diese Unterscheidung beispielhaft auf schwierige Fälle an.] 218—227 R. NORTH, Biblical and archeological news. [Kurze Mitteilungen u. a. über die Ausgrabungen in Sichem, den Fund von Resten einer byzantinischen Basilika nördlich von Akko (Šabê Šion) und eine Steinigung in Mekka nach Dtn 22 24 Joh 8 5.] 228

—229 P. W. SKEHAN, Professor Zeitlin and the Dead Sea Scrolls. [Gegenüberung zu S. Zeitlin in JQR 48 (1958), 269.] 299—326 C. STUHL-MUELLER, The influence of oral tradition upon exegesis. [Ungeachtet des durchaus angenommenen Nebeneinanders von mündlicher und schriftlicher Überlieferung sucht der Verf. zu zeigen, daß die Bücher des AT während der verschiedenen Perioden modifiziert und angepaßt worden sind, diese Änderungen sich oft am besten durch die Annahme mündlicher Überlieferung erklären lassen und der Sinn jedes Verses erst unter Berücksichtigung der Zeit und Umwelt seiner Entstehung deutlich wird. Im ersten Teil werden die Gründe zusammengestellt, die für eine mündliche Überlieferung sprechen, und diese definiert »as the recital under religious auspices of God's redemptive acts towards Israel, according to a divinely influenced literary form«. Der zweite Teil zeigt die Wirkung der mündlichen Überlieferung auf Bildung und Interpretation des AT am Beispiel der Gesetze, der Geschichtserzählungen, der prophetischen Bücher und der Poesie.] 327—353, 477—498 CH. H. GIBLIN, »As It Is Written ...« — a basic problem in noematics and its relevance to biblical theology. [Eine weitere Behandlung der Frage des sensus plenior der Bibel, nach grundsätzlichen Ausführungen erläutert an Rm 1—5.] 354—361 R. NORTH, Biblical and archeological news. [U. a. über 350 Keilschriftfragmente aus Boghazköi, über Qumran und Dotan, den Fund neuer hausförmiger Ossuarien bei Azor (Yazur) nahe Tel Aviv und die Entdeckung eines Synagogenrestes in Askalon.] 417—443 R. E. BROWN, The Pre-Christian Semitic concept of »mystery«. [Eine vorbereitende Untersuchung zum paulinischen Begriff $\mu\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$. Die in der nachexilischen Literatur des Judentums wichtige Vorstellung, daß einzelnen Personen die Kenntnis himmlischer Geheimnisse gewährt wird, beruht auf der älteren Bedeutung von $\pi\iota\delta$, das die geheime himmlische Ratsversammlung bezeichnet, zu der die Propheten zugelassen sind und deren geheime Beschlüsse sie erfahren. Daß $\pi\iota\delta$ sowohl die himmlische Versammlung als auch deren göttliche Geheimnisse (»mysteries«) meint, liefert den Schlüssel für die weitere Begriffsentwicklung. Diese wird ausführlich an Hand der Apokryphen und Pseudepigraphen (besonders Henoch, Tobit und IV Esra) sowie des Qumran-Schrifttums verfolgt.] 444—476 J. A. FITZMYER, The Aramaic suzerainty treaty from Sefiré in the Museum of Beirut. [Drei Beispiele des von G. E. MENDENHALL untersuchten hethitischen Suzeränitätsvertrages, mittels dessen der schwächere Partner als Vasall durch seinen Lehnsherrn gebunden wird, stammen aus der Gegend von Sefiré, südöstlich von Aleppo in Syrien. Während Sefiré I von S. RONZEVALLÉ in Mélanges de l'Université St.-Joseph 15 (1931), 237—260, als Sujin-Stele behandelt worden ist und die sehr fragmentarische Stele Sefiré II aus dem Museum von Damaskus von A. DUPONT-SOMMER und J. STARCKY behandelt werden soll, untersucht der Verf. eingehend die von RONZEVALLÉ schon erwähnte Stele Sefiré III, die aus dem 8. Jh. stammt und nach Verlust von Einleitung und Schluß nur mehr die dem König von Arpad auferlegten Bedingungen aufzählt. Die Sprache ist ein frühes Aramäisch mit wenigen archaischen Formen. In historischer Hinsicht schließt der Verf. sich der Deutung von DUPONT-SOMMER an, daß der König Sardur III. von Urartu in seinem Bemühen um eine antiassyrische Koalition gegen Tiglatpileser III. dem König Matti'el von Arpad diesen Vasallenvertrag auferlegt habe. Die Folgerungen aus Sefiré I—III für den alttestamentlichen Bundesgedanken bleiben noch zu ziehen.] 507—517 R. NORTH, Biblical and archeological news. [U. a. über Azor bei Tel Aviv, Safed und Hāzor sowie die Entdeckung einer neolithischen Ortschaft (vgl. Jericho!) in Kurdistan.]

Cahiers Théologiques 42 R. MARTIN-ACHARD, Israël et les nations. La perspective missionnaire de l'Ancien Testament (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé 1959, 76 S.) [Die deuterocesajanischen Stellen, in denen Israel als der Gottesknecht das Licht der Heiden ist (42 1.3—4.6 49 6), sind im Zusammenhang der Botschaft des Propheten zu sehen, die den verzweifelten und zweifelnden Exulanten die kommende Befreiung um der Ehre Jahves willen verheißt. Durch seine Rettung, nicht durch eine missionarische Tätigkeit, wird Israel zum »Licht«. Auch die anderen, oft »missionarisch« gedeuteten Stellen (Gen 12 3 Ex 19 6 Mal 1 11 Jes 19 21 ff. Jo 4 11 Ps 117 1 und selbst Jes 2 2 ff.) sind dahin zu verstehen, daß »Israel durch seine Anwesenheit in der Welt von der einzigartigen Größe seines Gottes Zeugnis gibt (rend compte) und so die Heiden aufruft, sich ihm anzuschließen, um Jahve kultisch zu dienen (rendre un culte)«

Die Bekehrung der Heiden selbst aber ereignet sich in der letzten Zeit, und dann auch ist es Gott, der »die entscheidende Rolle in der Verwirklichung der Aufgabe spielt, zu der Israel gegenüber den Heiden berufen ist.«]

La Civiltà Cattolica 1958, 52—66 R. NORTH, Scavi e pellegrinaggi in Terra Santa [Übersicht über die jüngsten Grabungen, darunter z. B. Qumran, Samaria, Jericho, Hazor.]

†† **Communio viatorum** 1 (1958), 3-17 J. B. SOUČEK, Pilgrims and sojourners. [Verfolgt den Weg von der festen Verwurzelung des Menschen in der irdischen Wirklichkeit im AT bis zur Vorstellung des Hebräerbriefs im NT vom Menschen als einem wesenhaft Fremden auf der Erde mit einem transzendenten Heim.] 33—36, 168—183 K. GÁBRIŠ, Codex Maurocordatianus. [Beschreibt den aus dem Anfang des 10. Jhs stammenden Minuskel-Codex in Preßburg, der zur Gruppe byzantinischer MSS gehört und vor allem Evangelientexte enthält, und analysiert den ersten Teil, der vor allem einen Perikopenindex für das ganze Kirchenjahr und ein Verzeichnis der Evangelien für unbewegliche Feiertage und Heiligtage enthält.] 37—39 S. SEGERT, Bis in das dritte und vierte Glied (Ex 20 5). [Nach beduinischer Sitte bleibt die Blutrache auf die vier nächsten Verwandtschaftsgrade beschränkt, während die Person fünften Verwandtschaftsgrades nicht mehr ihr Opfer werden kann. So reicht die Strafe Gottes nach Ex 20 5 nicht weiter als das höchste dem Menschen zugelassene Ausmaß, seine Barmherzigkeit dagegen weiter, als ein Mensch erfassen kann.] 45—59, 158—167 B. POSPÉŠIL, Slavomil Daněk (Skizze seines theologischen Profils). [Ausführliche Darstellung und Würdigung des an der Prager Fakultät von 1920—1946 wirkenden Alttestamentlers, dessen Theologie als radikaler Theismus bezeichnet wird. Insbesondere werden seine »Lehre vom Wort« und »Lehre von der Kirche« behandelt und durch zahlreiche Zitate aus seinen, infolge der verwendeten tschechischen Sprache im Ausland unbekannten, Schriften erläutert.] 103—109 K. FARNER, Gustave Dorés Bibelillustration. [Kritik eines marxistischen Kunst- und Kulturhistorikers.] 127—134 S. SEGERT, Aufgaben der biblisch-aramäischen Grammatik. [Die reichliche Heranziehung des Materials aus anderen aramäischen Dialekten im biblisch-aramäischen Lexikon von W. BAUMGARTNER läßt eine entsprechende grammatische Bearbeitung des Biblisch-Aramäischen im Rahmen der verwandten Dialekte wünschenswert scheinen, wobei es vor allem organisch in den Rahmen des etwa gleichzeitigen Reichs-aramäischen einzuordnen wäre.] 184—186 S. SEGERT, Ninetieth anniversary of Alois Musil's birth. [Lebendige und trotz ihrer Kürze umfassende Schilderung seines Lebens und Wirkens.]

Deutsches Pfarrerblatt 58 (1958), S. 544f. E. PFEIFFER, Herodots Geschichten und das Buch Esther. [Die — zur Erleichterung der Arbeiten am Buche Esther für den Pfarrer in Übersetzung abgedruckten — Stücke aus Herodot, die bisher in den Kommentaren herangezogen sind, zeigen, daß der Verfasser von Esther mit Einzelheiten des persischen Hofes vertraut war. Sein Buch ist ein »historischer Roman«.]

Diogène 22 (April-Juni 1958), S. 1—32 A. DUPONT-SOMMER, Les problèmes des Manuscrits de la Mer Morte. [Essenischer Ursprung (1. Jh. a. C., vor 63), Übersicht über die Riten und Lehren der Gemeinde (wobei ich auf Grund von IQM XII, 5 auf Grund des schlechten Erhaltungszustandes gerade dieser und der folgenden Zeile eine körperliche Auferstehung nicht bewiesen sehen kann), die Ausgrabung des »Klosters«, den Lehrer der Gerechtigkeit, zu dessen Charakterisierung auch IQH als von ihm herrührend herangezogen wird, und die Beziehungen der Sekte zu Johannes d. T. und Jesus unter Herausarbeitung sowohl der gemeinsamen Züge als vor allem der Originalität beider.]

Divinitas. Pontificiae Academiae Theologicae Romanae Commentarii II, 1 (März 1958) Sancti Pii PP X Encyclicae Litterae »Pascendi Dominici Gregis« quinquagesimo expleto anno ab earum promulgatione commentariis illustratae. [Das mit einem Handschreiben Pius' XII, vom 4. 11. 1957 geschmückte stattliche Heft bringt außer der Festrede des Prorektors der Akademie, KARD. J. PIZZARO, Beiträge von A. BEA über den biblischen Modernismus im Lichte der Enzyklika, von R. SPIAZZI, R. MASI, L. CLAPPI, C. BALIC über ihre theologische, von S. BRETON, C. FABRO,

R. GABRIGOU-LAGRANGE über philosophische und von D. GRASSO über ihre historische Bedeutung (I modernisti e la «Pascendi»). Den Abschluß bildet ein Beitrag von F. LAMBRUSCHINI, Riflessioni sulla riapparizione del modernismo come progressismo, mit einer bemerkenswerten Auseinandersetzung mit der Bekämpfung der Scholastik durch marxistische Katholiken.]

The Divinity School News (Chicago) 25 (1958), 18—23 H. R. WILLOUGHBY, The acceptance of the 1958 Gutenberg Award for Edgar Johnson Goodspeed. [Respektvolle Charakteristik des Lebenswerkes von Prof. Goodspeed als Forscher, als Übersetzer des NT und auch als Verfasser einer Schlüssel-Kriminalgeschichte (The curse in the colophon) mit gutem Bild G.s, zu dessen Ehren eine nach ihm benannte Professorship of New Testament Studies errichtet wird.]

Estudios Ecclesiasticos 32 (1958), 243—248 S. BARTINA Cronica: XXIV Congreso Internacional de Orientalistas (Seccion Bíblica). [Bericht über die Münchener Tagung 1957 mit besonderer Berücksichtigung des Vortrages von Prof. ZEITLIN (vgl. ZAW 70, 184).]

Études Annexes de la «Bible de Jérusalem»: M. DU BUIT, Géographie de la Terre Sainte (2 Bände, 237 S. und 18 Karten, Éditions du Cerf, Paris 1958). [Die Darstellung beschränkt sich bewußt auf die »biblische« Zeit, insonderheit auf das als Geschichte eines Volkes enger an das Land gebundene AT als das von einem einzelnen Manne handelnde NT. Die physische Geographie, ohne daß doch etwa die Geologie vernachlässigt würde, bildet das erste Hauptstück mit Einschluß der Demographie und einer Charakteristik der einzelnen Landschaften. Darauf folgt die historische mit besonderer Heraushebung des Wegesystems und der staatlichen Verhältnisse von David bis Herodes. Das Register ist umfassend, die Karten sind in einfacher Strichzeichnung klar und übersichtlich. — Von der Bible de Jérusalem (vgl. ZAW 65, 280) selbst erscheint gegenwärtig eine in Einzelheiten verbesserte Neuauflage in ansprechend gebundenen Einzelheften. In der Einleitung zu Esther hätte vielleicht darauf verwiesen werden können, daß das Fehlen jeder »mention explicite« in vorchristlicher Zeit eine eigenartige Bestätigung durch das bisherige Fehlen jedes Fragments dieses Buches in den Qumran-Höhlen gefunden zu haben scheint.]

Études Bibliques (Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie, Éditeurs, 1959) G. SPICQ, Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des Textes II (407 S.). [Nach der lexikalischen Untersuchung des ersten Bandes (ZAW 70, 343) folgt nun die inhaltliche Darstellung der Liebe im NT, und zwar im Briefkorpus, zunächst unter Beiseite-lassung der johanneischen und des Jacobusbriefes. Der Nachdruck liegt dabei einmal auf der Herausarbeitung des inneren Zusammenhanges der apostolischen Liebesauffassungen mit der nach den Synoptikern von Christus selbst vertretenen, sodann aber auf der Darstellung des den Briefschreibern eigenen, für Paulus also vor allem der Beziehung von Liebe und Heiligem Geist. Haben diese Darlegungen, die zum Vergleich immer wieder auch die griechische Entwicklung von Homer bis zu den Stoikern berücksichtigen, in erster Linie für den Neutestamentler Interesse, so sei doch ausdrücklich darauf verwiesen, daß auch das rabbinische Material in gewissem Umfang zu seinem Rechte kommt, daß immer wieder auch für das AT bedeutsame lexikalische Bemerkungen, etwa S. 24⁵ zu *ksh* (vgl. auch S. 337¹) oder S. 101² *pānim* 'al *pānim* im Gegensatz zu dem (auch archäologisch ausführlich behandelten) Sehen im Spiegel und Hinweise auf die Qumrantexte (z. B. S. 345¹ auf Hymne 4) nicht fehlen. Die exegetische und religionsgeschichtliche Forschung — auch die protestantische — ist hier wirklich aufgearbeitet!]

Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 13 (1959), 117—124 F. HESSE, »Gebot und Gesetz« im AT. [Ausgehend von der gleichnamigen Schrift von P. ALTHAUS, der Studie von W. JOEST über »Gesetz und Freiheit« sowie M. NOTHS Untersuchungen zu den Gesetzen im AT und G. v. RADSS Theologie des AT wird zunächst eine Parallelität zwischen dem »Verhältnis von Heilstat Jahves zu alttestamentlichem Gebot einerseits« und dem Verhältnis von »Evangelium zu neutestamentlicher Paränese anderseits« erarbeitet, eine Parallelität, die weithin dem entspricht, was C. H. RATSCHOW über das Verhältnis beider Testamente zueinander herausgestellt hat. Dabei ist — im

Gegensatz gegen die Typologese — zu beachten, daß die Heilstat Gottes im NT sich in ganz anderer Weise darstellt als im AT, so daß die Geschichte Israels nur als ein »partielles Realwerden der Verheißung« erscheint. »Die Sinai-Heilstat, die das AT als Konkretisierung der Grundverheißung Gottes über Israel feiert, ist weder ein Analogon zum Evangelium noch dessen schattenhafte Vorausdarstellung, sondern sie ist ein Stück Realwerden — aber nur ein Stück! — jener Verheißung über Israel, die ihre volle Verwirklichung erst in jener vom Evangelium bezeugten Heilstat Gottes erfuhre« (so in Übereinstimmung mit BAUMGÄRTEL). Deshalb sind die grundsätzlichen Unterschiede der Gebote im AT (für Israel gültig mit der Tendenz, erschöpfend den Gotteswillen zu erfassen) und der Paränese des NT (nicht »bindende Vorschrift, sondern Hilfe zu neuem Sein«, nicht »Vergeltungsordnung«) nicht zu übersehen, auch gegenüber jedem »legalistischen Mißverständnis«. Eine Erkenntnis des Gesetzes als *lex accusans* findet sich innerhalb des AT nur bei den Unheilspropheten. Darum ist ihm die Spannung zwischen Glauben und Werken und »das Evangelium im Vollsinn des Wortes« unbekannt, obwohl »Israel objektiv betrachtet — ganz unabhängig von einer etwaigen Erkenntnis innerhalb Israels selbst — unter dem Gesetz«, d. h. ein Volk von Sündern ist.]

Evangelische Theologie 1958 302–323 H. RICHTER, Erwägungen zum Hiobproblem. [Der Sinn des Hiobbuches enthüllt sich nicht von der »Klage« her (WESTERMANN), sondern durch die Beachtung der Zusammenhänge mit den Gattungen des Rechtslebens und zwar sowohl des weltlichen Verfahrens als der Ordnungen des Gottesgerichtes. Es ergibt sich — vor allem unter Auswertung des Reinigungsides Kap. 31 —, daß Hiob im Recht ist und sich an ihm die von den Freunden vertretene »orthodoxe« Gerechtigkeitstheorie nicht bewährt. Gottes Handeln mit ihm ist in der Tat im juristischen Sinne nicht gerecht. Aber Gott ist »nicht nur der Herr, der alles tun kann, was er will, auch wenn er dann nach menschlichen Kategorien ungerecht sein muß, sondern Gott bleibt in all seinem Handeln der, der auch als der absolute Herr der Gott der Gnade ist. Sein Ziel bleibt die Rechtfertigung des Menschen«. Diese zweite Seite kann im Drama nicht dargestellt werden, wohl aber in der abschließenden Rahmen-erzählung, die integrierender Bestandteil des Gesamtbuches ist.] 366–384 F. HORST, Der Eid im AT. [Umfassende Materialaufarbeitung, den Art. »Eid« in Rgg³ vorbereitend. Vor allem zu beachten die vorsichtige Abwägung des Verhältnisses von Eid und Fluch.] 1959, 90–97 W. ZIMMERLI, Die Frage des Reichen nach dem ewigen Leben. [Mc 10 17ff. par. hat als »Schulgespräch« eine Parallele in dem Gespräch des kranken R. Eliezer (um 90 p. C.) mit seinen Jüngern über den Weg zum Leben, ebenso aber in der Ordnung des Zulassungsrechtes zum Heiligtum als dem Orte des »Lebens«, vor allem Hes 18 9. Im Gegensatz aber zu R. Eliezer »tritt Jesus mit seinem Ruf in die Nachfolge aus dem Bereich der Vielzahl der Gebote heraus und ruft den, der sich im Halten der Gebote Israels willig zu seinem Gott bekannt hat, in die in ihm angebrochene Nähe des Lebens herein«.]

† **Expository Times 60** (1958/59), 68–69 J. JEREMIAS, The Qumran Texts and the New Testament. [Die Bedeutung der Rollen für das Studium des NT besteht darin, daß 1. sie ein klareres Verständnis für den geschichtlichen Hintergrund ermöglichen. Der Täufer mag dieser Bewegung angehört, sie aber wieder verlassen haben. Gewisse Züge der äußeren Organisation der ältesten Kirche mögen hier ihre Wurzel haben. Sie bieten wichtiges Material für die Sprache des Vierten Evangeliums, 2. sie, von den Essenern stammend, in deutlichem Gegensatz zu der Lehre Jesu stehen. Während die Essener darnach streben, die alttestamentliche Heilsgemeinde durch scharfe Selbstdisziplin in der Welt des Gesetzes und der Gesetzeserfüllung darzustellen, kam Jesus, die Sünder und »Kastenlosen« in eine Welt grundloser Liebe und Freude hereinzurufen.]

1955 Faculty Lectures Baptist Theological Seminary Rüschlikon/ZH, Switzerland J. D. W. WATTS, Vision and Prophecy in Amos (Leiden, 1958, Brill, VIII u. 89 S.). [Es gab zwei Amosbücher: Ein in Juda zusammengestelltes, enthaltend Kap. 7–9, vor allem die Visionen, die jeweils Wendepunkte in der »ministry of Amos« darstellend, gesprochen bei Gelegenheit der Darlegung der letzten, und die »Biographie«, und ein im Norden aufgezeichnetes von Worten, Kap. 1–6. Die Tätigkeit des Amos war die eines »Predigers« und Bußrufers, wie er zu den Kultversammlungen (am Neujahrs-

tag) in den Heiligtümern gehörte. Zu einem solchen »Propheten« gegen Israel war Amos berufen. Seine »Eschatologie« richtet sich deshalb auch nur gegen das Nordreich, dem der Anteil am »Bund« und seinen Verheißungen abgesprochen wird. Für Amos ist der Jahvetag dabei umschrieben durch Erwählung, Bund, Gericht und Geschichtsziel Gottes, wie sie im Kult verkündet werden. Ein besonderes Kapitel ist dem in drei Fragmenten begegnenden alten Hymnus 42c. 13 + 6-9 + 95. 6 (zum Neujahrskult gehörig) gewidmet, der beweist, daß der monotheistische Schöpfungsglaube älter ist als Amos und zeigt, wie Amos kultisches Material antibaalistischer Haltung verwendet.]

* **Forschungen und Fortschritte 33**, 1959, 111—113 FRIEDRICH CORNELIUS, Das Hethiterreich. [Mit guter Kartenskizze versehene Festlegung der in den hethitischen Urkunden vorkommenden Länder- und Städtenamen, etwa Kizzuwadna = Kataonien und Ebenes Kilikien, Ahijawa = Pamphylien. Vgl. CORNELIUS, Geographie des Hethiterreiches (Orientalia 27, 1958, S. 225—251, 373—397).] 113—117 O. ERSSFELDT, Alexander von Humboldts »Kosmos« und der 104. Psalm. [Nach »Kosmos«, Band II, 1846, S. 46 ist »in dem einzigen 104ten Psalm das Bild des ganzen Kosmos dargelegt«. Vier Jahrzehnte nach dem Erscheinen des II. Kosmos-Bandes wurde in Tell el-Amarna der Sonnengesang des Echnaton entdeckt, der, wie wohl zuerst BREASTED und GUNKEL 1904—1905 ausgesprochen haben, große Ähnlichkeit mit dem 104. Psalm aufweist und aller Wahrscheinlichkeit nach irgendwie sein Vorbild ist. Hätte Humboldt von diesem Beieinander ägyptischer und hebräischer Elemente in Psalm 104 gewußt, so hätte er ihn vollends als eindrucksvolles Bekenntnis zu dem die ganze Menschheit einbeziehenden Kosmos-Gedanken in Anspruch genommen.]

†† **Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 70**, N. F. 52 (1959) O. KAISER, Der Königliche Knecht. Eine traditionsgeschichtliche Studie über die Ebed-Jahwe-Lieder bei Deuterjesaja (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 146 S.). [Die vier zu unterscheidenden Lieder, die auf Deuterjesaja zurückgehen, sind auf Grund der Gemeinsamkeiten zwischen der Auffassung von der Aufgabe Israels und der des Knechts überwiegend auf das Volk zu deuten. Jes 42 1-9 proklamiert unter Aufnahme der Formen des Königsrituals den Eintritt Israels in die eigentlich dem jüdischen König zugemessene Aufgabe, die Völker der Erde zur rechten Erkenntnis des einzigen Gottes und zum rechten Verhalten zu führen. In 49 1-6 ist das Bild des Knechts durch königliche und prophetische Züge bestimmt; gemeint ist die Gola als das eigentliche Israel, das eine Aufgabe an Gesamtisrael (Rest in Palästina und Diaspora) zu erfüllen hat. In 50 4-11, einem prophetischen Vertrauenspsalm mit einem Mahnwort in v. 10, das die Absicht des Liedes offenbart, bekennt der Prophet selbst der Gemeinde sein Vertrauen zu Gott, dessen Hilfe nahe ist, und ruft die Seinen auf, in der gleichen Haltung ihr Schicksal zu bestehen. In 52 13—53 12, dessen Skopus sich geradezu in Rm 8 18 zusammenfassen ließe, ist wieder die Gola als das eigentliche Israel gemeint; was sie wegen des einstweiligen Ausbleibens des Befreiungsedikts des Kyros noch leidet, erduldet sie zum Heil der Welt, und wenn sie gehorsam leidet, wird sich Gott desto mehr an ihr verherrlichen. Da allerdings der Prophet selbst ein Teil der Gola und sein prophetischer Dienst eng mit deren Aufgabe verbunden ist, wird die Gesamtschau seiner Verkündigung wenig dadurch berührt, ob man den Ebed mit Israel oder mit ihm selbst identifiziert. Wichtiger ist, daß er von allerlei alttestamentlichen Traditionen beeinflusst ist, diese aber uminterpretiert — am kühnsten vielleicht in der Übertragung der eigentlichen Aufgabe des Königtums auf das Volk¹.]

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 73. A. H. J. GUNNEWEG, Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen Prophetenbücher als Problem der neueren Prophetenforschung (Göttingen, Vandenhoeck und

¹ Zu der Arbeit des Herrn KAISER möchte ich ergänzend bemerken, daß mir nach wie vor der Umschwung in der Erwartung des Propheten vom Glauben an Kyros als den Messias zum Glauben an den »Knecht« ein sehr wesentliches, auch von KAISER noch nicht beseitigtes Problem darstellt, in dessen Zusammenhang ich vom Irrenden Glauben gesprochen habe. Ich weiß auch heute für die Kyroserwartung des Propheten kein besseres Wort. Hempel.

Ruprecht, 1959, 128 S.). [In eingehender Weise wird zunächst die Geschichte des Problems (s. auch oben S. 202 Widengren) gegeben. Zur schriftlichen Überlieferung neben der »alltäglichen und darum häufigeren« mündlichen kommt es bei Prophetenworten — Jer 36 zeigt: gegebenenfalls schon beim Propheten selbst — wenn die Worte »als auch für künftige Zeiten religiös relevant betrachtet werden«, also von ihrer »ursprünglichen Situation« gelöst sind. Ob zwischen der mündlichen Tradition und den tradierten Prophetenschriften Zwischenstufen (»ältere Quellen«) anzusetzen sind, ist a priori nicht zu entscheiden, doch dürfte die spätere religiöse Höchstschätzung der schriftlichen Überlieferung im Heiligen Buche ältere Keime, z. B. Jes 8 16, haben. Liefen mündliche und schriftliche Tradition lange nebeneinander her, so ist das Heiligtum in erster Linie die Stätte der schriftlichen, und die als gesichert angenommene Stellung auch der sog. Schriftpropheten als »Kultpropheten«, aus der sie allerdings durch ihre Unheilsverkündigung, die sie zu der »Nicht-mehr-Nabis« macht, herausgedrängt werden, zwingt zu der Annahme einer schriftlichen »amtlichen« Überlieferung ihrer Worte neben der »privaten« mündlichen.]

Frankfurter Hefte 13 (1958), 215—217 A. WENDEL, Martin Bubers Gottesgelehrsamkeit. [Skizziert mit innerer Ehrfurcht die Stellung BUBERS zwischen moderner kritischer Haltung den Schriften des AT gegenüber und der Frömmigkeit des Chassidismus mit dem zentralen Anliegen des Messianismus und der Gottesherrschaft.]

Gedenkschrift für Werner Elert 272—282 W. TRILLHAAS, Das AT in der Dogmatik. [Herausarbeitung der Leitgedanken von Luther bis Schleiermacher mit Betonung auch der Grenzen des letzteren. Bestimmt die Abgrenzung des Gottesbildes des AT von allem »philosophischen« in vier Punkten: Der »Lebendigkeit Gottes«, der nicht gedanklich, sondern in der Erfahrung begriffen wird — das Ergreifen im Glauben, indem auch in der Verzagtheit und Anfechtung »an der Liebe und Unwandelbarkeit Gottes« festgehalten wird — das Begreifen dessen, was Gnade ist, in dem Wechsel der Erfahrungen von Sünde und Hingabe — die Bezeugung der Geschichtlichkeit. Je profaner das Geschichtliche begriffen wird, desto »näher sind wir beim Wunder dieses Gottes«.]

Gott und die Götter (Festgabe für E. Fascher zum 60. Geburtstag) 31—40 O. EISSELDT, Biblos geneseos. [Sämtliche elf Toledotüberschriften (Gen 36 1 und 36 9 sind auf eine zu reduzieren) gehören P an und stellen eine abgeschlossene Reihe dar, die nie länger war. Auch Num 3 1 gehört zum Grundbestand von P, wenn auch vielleicht die Formel einst an anderer Stelle stand.] 41—43 L. ROST, Zur Deutung des Menschensohnes in Daniel 7. [Einsetzung eines jungen, die Menschengestalt tragenden Gottes durch den »alten« Gott El in seine Nachfolgerschaft auf Grund eines im Buche verzeichneten (vgl. Esth 6 1 ff.), nicht angegebenen Verdienstes (Drachensieg ?).] 68—83 K. H. BERNHARDT, Zu Eigenart und Alter der messianisch-eschatologischen Zusätze im Targum Jeruschalmi I. [Das Targum, dem 10./11. Jh. (1. Kreuzzug!) entstammend, hat in seinen messianisch-eschatologischen Zusätzen nicht das Ziel einer »möglichst textgemäßen Interpretation«, sondern einer »Ausdeutung der Texte auf das charakteristische Moment der spätjüdischen Frömmigkeit, auf die Erfüllung der nationalen und individuellen Zukunftshoffnung«.]

Gottesdienst:Menschen dienst (Festschrift E. Thurneysen) 1958, S. 251—275 W. VISCHER, Alttestamentliche Vorbilder unseres Pfarramtes. [Das Bild des Hirten (politische Führung, vor allem David), der Priester, der Weise, der Prophet in seiner inneren Neugestaltung durch Jesus.]

Hebrew Union College Annual (Eingesandte Sonderdrucke): 28 (1957), 85—107 A. SOFFER, The treatment of anthropomorphisms and anthropopathisms in the Septuagint of Psalms. [Exakter Nachweis an 30 Beispielen, daß die oft behauptete Gegnerschaft der LXX gegen die Anthropomorphismen und Anthropopathismen von M für den (einheitlichen) Übersetzer der Psalmen nicht zutrifft.] 181—213 F. LANDSBERGER, The sacred direction in Synagogue and Church. [Die Gebetsrichtung nach Jerusalem verlangt für die Synagoge die Anbringung der Tore an der nach der heiligen Stadt gerichteten Seite, bis die Anbringung des Thoraschreines an der dem Portal entgegengesetzten Mauer zur Drehung um 180° zwang, damit nicht die Beter der Thora den

Rücken zudrehen. Die Entwertung Jerusalems durch die Zerstörung des Tempels 70 p. C. läßt auf die Anordnung für die Stiftshütte (Eingang im Osten) zurückgreifen. Die kirchliche Entwicklung ist von dieser synagogalen abhängig: Öffnung nach Jerusalem — Öffnung nach Osten — Altar an der dem Portal entgegengesetzten Wand im Osten (also Westtor!), um zu verhindern, daß die Gemeinde beim Gebet dem Altar den Rücken zukehrt.] 29 (1958), 1—67 J. MORGENSTERN, The message of Deuteroisaiiah in its sequential unfolding. [Deuterojesaja gehören nur Kap. 40—48 (außer 40 1-5, 9-11 41 17-20 (?), 27 42 10-13, 14, 21 43 14 (?), 45 8, 14, 24 46b-25 (?), 47 2-4, 6 48 16b, 22) zu, und zwar aus unbekannten Gründen in chronologisch umgekehrter Reihenfolge, so daß 48 das älteste, 40 das jüngste Kapitel darstellt. Alles andere gehört hinter die Katastrophe von 485, ist tritojesajanisch, wobei unter Tritojesaja »is meant not a single prophet, perhaps a disciple of Deutero-Isaijah . . . but rather a long succession of prophetic personalities over a protected period extending from 520 B. C. to well into the fourth century. Die Reihenfolge in 40—48 ergibt sich für M. aus einer genauen Analyse des Verhältnisses zu Ezechiel (und Jeremia) in Beziehung zu der wechselnden Weltlage, bei der die immer weitergreifenden Kyroskriege das Bewohntsein der Erde als Teil des Planes, den Jahve, der einzige, der Schöpfergott und Gott Israels durchführen will (45 18), in Frage stellt (wie heute die Atombombe!). Der Gottesknecht ist Israel, dessen einzige Aufgabe darin besteht, durch ein Leben im Glauben (faithfulness) und darum in Sicherheit (security and blessedness) Zeuge für Jahves Macht und Charakter vor der Welt zu sein¹.] 203—228 J. C. GREENFIELD, Lexicographical Notes I. [Sprachvergleichendes, namentlich ugaritisches und mischnisches Material zu den Wurzeln *g's, dlp, trd, lhq, npl, ptq, qnt, šth*.]

Historisches Jahrbuch 77 (1958), 347—357 J. ZIEGLER, Jeremias-Zitate in Väter-Schriften. [Technische Mangelhaftigkeit und sachliche Fehler und Übergehungen in den Väterzitaten der Ausgaben (nicht nur bei Migne!), dargestellt an Beispielen aus Jer, Thren, und Ep. Jer.]

Horae Soederblomianae (Travaux publiés par la Société Nathan Soederblom) I (Melanges Joh. Pedersen 1946). Mir erst jetzt durch die Freundlichkeit des Verfassers bekannt geworden: 33—104 C.-M. EDSMAN, The Body and Eternal Life. [Ausgehend von einem noch unpublizierten Text aus Ms. Vat. Syr 100, fol. 10v wird in ausführlicher Vorlegung des griechischen und syrischen Materials zur Exegese von Jes 66 7, 8 gezeigt, wie diese Stelle zum Zeugnis für die Auferstehung des Leibes wird, vor allem durch die Gleichung *'arāš* / = *'ar'a* = Staub, Boden und die so erreichte Anschauung einer Befreiung der Erde von den Toten durch ihre (neue) Geburt. Andere »Schriftbeweise« werden in der syrischen Kirche in Jes 40 12 Ps 95 4 gefunden. In einem zweiten Teil wird in sehr interessanter Weise die Frage aufgeworfen, ob vielleicht die im hellenistischen Judentum und der alten Ostkirche gebräuchlichen Gleichnisse vom Töpfer, der Statue und dem Schmuckkästchen (casket) auf die jüngere iranische Religion (Bundahishn XXX 5—6) eingewirkt haben könnte.]

Humaniora Norvegica II (für 1951/2), 1958. [Von H. L. TVETERAS im Auftrag von Norges almenlivenskaplige forskningsråd herausgegebene Gesamtübersicht über The Year's Work in Norwegian Humanities, das in der Form knapper Besprechungen die gesamte — reiche — Buchpublikation norwegischer Gelehrter kritisch darbietet. Aus dem Abschnitt Religion hebt sich die Besprechung von A. KAPELRUD, Baal in the Ras Shamra texts (Copenhagen 1952) durch FL. HVIDBERG als weiterführend heraus (S. 57—60). Am Ende der Anzeigen sind jeweils die wichtigsten anderwärts erschienenen Besprechungen vermerkt.]

International Anthropological and Linguistic Review III (1957/58) 32—46 M. FRAENKEL, Beiträge zur hebräischen Lexikographie. [MINIM (מִיָּנִים) wird mit *m'n* »sich weigern« (vgl. Ex 7 27 Jer 13 10 38 21), TOREF (תּוֹרֵף) mit arab. *ta'arif* (von *'arafa* »wissen«) zusammengebracht, also das Wissenswerte. KAROT BERIT = einen Bund schließen. In beiden Worten steckt dieselbe, auch durch die indogermanischen Sprachen verfolgte Wurzel, die im lat. *rete* wie im hebr. *rāsāt* begegnet und »flechten«, »knüpfen« bedeutet. *krt brjt* also etwa »ein Netz knüpfen«.]

¹ Vgl. auf S. 217 MARTIN-ACHARD.

Informationsblatt für die Gemeinden in den Niederdeutschen Lutherischen Landeskirchen 7 (1958), 137–143 W. ZIMMERLI, Das neue Israel. [Vorgeschichte, Geschichte und gegenwärtige Problematik (auch für die christlichen Kirchen) aus eigener Kenntnis der heutigen Lage.]

Israel Exploration Journal 8 (1958), 15–25 (mit zwei Tafeln), M. HARAN, The bas reliefs on the sarcophagus of Ahiiram, King of Byblos, in the light of archaeological and literary parallels from the ancient Near East. [Die beiden Längsseiten stellen eine zusammenhängende Szene dar: Opferdarbringungen an den deifizierten König nach seiner Apotheose, nicht Gaben an den lebenden Herrscher. Die beiden Schmalseiten stellen gleichfalls eine Szene dar: Klageriten außerhalb des Kultus.]

Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux 15 (1957/58), Jubiläumnummer: 133–153 F. M. TH. DE LIAGRE BÖHL, Bibelse en Babylonische Dichtkunst. Een metrische onderzoek. [Entfaltet zunächst die Eigenart der hebräischen »Worthrhythmik« mit den besonderen Problemen der Akzentverschiebung von der Pänultima auf die Ultima (wann?) und des nicht nur im Inhaltlichen, sondern auch im Formalen geltenden Parallelismus und führt dann in acht Paragraphen den Vergleich der akkadischen mit der hebräischen Metrik durch, wobei das von B. LANDSBERGER aufgestellte »Gesetz des trochäischen Verschlusses« im Akkadischen zu der Erkenntnis zwingt, daß das akkadische Metrum von der Silbenquantität unabhängig war, wie an zahlreichen Beispielen aus der Epik belegt wird. Besonders verweise ich auf die nicht nur für die Datierung metrischer Vorgänge wichtige Herausarbeitung der Parallelität zwischen dem Era-Epos und Jesaja S. 152f.] 154–159 Derselbe, De Tocht van de godin Ishtar naar het Dodenrijk. [Neuübersetzung.]

Janus-Bücher 11 H. SCHMÖKEL, Hammurabi von Babylon. Die Errichtung eines Reiches (Oldenbourg, München 1958, 109 S., 1 Karte). [Auf dem Hintergrund von Zeugnissen über H. in der politischen Korrespondenz seiner Zeit (kurze Chronologie 1728–1686) und der allgemeinen Zustände im Babylonien seiner Zeit wird die politische Geschichte des Königs, sein Staat und seine Verwaltung, seine Rechtsreform und seine religiöse Haltung zwischen Šamaš und Marduk sowie seine Bedeutung für Wissenschaft, Dichtung und Kunst dargestellt. Das Ganze gipfelt in einem lebendigen und von tiefem Respekt getragenen Bild der Persönlichkeit, zu dessen Unterstützung noch eine Reihe von Briefen und anderen Äußerungen des Königs oder über ihn dargeboten werden.]

*** **Jewish Quarterly Review** 48 (1957/58) 104–122 R. GORDIS, Psalm 9–10. 208–217 E. A. SPEISER, TWPT [Akkadisch taptappu?] 279–294 J. BLOCH, The Ezra-Apocalypse was it written in Hebrew, Greek or Aramaic? [Letzteres!] 315–351 M. H. SEGAL, The book of Deuteronomy [inkl. Dtn 32 und 33 von Moses herrührend – mit einigen späteren Hinzufügungen]. 49 (1958/9) 108–121 N. WIEDER, Three forms for »tradition«. 209–213 S. B. HOENIG, The age of twenty in rabbinic tradition and 1QS_a.

†† **Journal of Biblical Literature** 77 (1958), 18–38 Problems in biblical hermeneutics: 18–26 J. MUILENBURG, Preface to hermeneutics. [Skizziert und kritisiert die als Reaktion gegen den Historismus entstandenen neueren hermeneutischen Versuche, besonders die typologische, die aktualisierende und die christologische Auslegung. Die eigene Deutung geht davon aus, daß der Exeget des AT sich in einer zweifachen Rolle vorfindet: als Zuschauer, der den Text mit allen Mitteln der historischen Kritik untersucht, und als Hörer, der das Wort auf sich selbst anwenden muß. Wie dabei beachtet werden muß, daß jede Stelle in ihrem literarischen, geschichtlichen, kultischen oder theologischen Zusammenhang zu verstehen ist, so stehen auch AT und NT in einem solchen Verhältnis des Kontextes zueinander.] 26–32 J. C. RYLAARSDAM, The problem of faith and history in Biblical interpretation. [Gegenüber der orthodoxen und der liberalen Auffassung ist ein entscheidender Zug der jetzigen Theologie das dynamische Verständnis von Offenbarung, aus dem sich eine neue Einsicht in das paradoxe Verhältnis von Offenbarung und Form, Offenbarung und Geschichte zueinander ergibt. Die Gestalt der geschichtlichen Ereignisse wird nicht als Bürgschaft für das betrachtet, was der Glaube als die Wahrheit der Offenbarung kennt; vielmehr hält das Band des Glaubens die in paradoxem Verhältnis zueinander

stehenden Offenbarung und Geschichte zusammen.] 33—38 K. STENDAHL, *Implications of Form-criticism and Tradition-criticism for Biblical interpretation*. [Das Ergebnis der form- und überlieferungsgeschichtlichen Untersuchung besteht darin, daß wir statt auf ein gereinigtes und wiederhergestelltes Original auf eine Vielzahl von Traditionen stoßen, die in einem unterschiedlichen Verhältnis zueinander stehen können (parallel bis widersprüchlich). Angesichts dessen besteht die Aufgabe des Geschichtsforschers in einer beschreibenden Analyse, die einschließt »the empathetic, descriptive analysis of the ideas and the synthetic description of the patterns of thought« Die biblische Wissenschaft hat nicht danach zu fragen, was die Ergebnisse für unsere Gegenwart bedeuten (das ist Aufgabe der Kirche!), sondern in den Ausdrücken und Voraussetzungen der Zeit der Texte zu beschreiben, was sie für ihre Verfasser und deren Zeitgenossen bedeutet haben.] 39—51 G. E. WRIGHT, *Archeology and Old Testament studies*. [Skizziert einleitend die wesentlichen allgemeinen Ergebnisse der archäologischen Arbeit in Palästina. Aus dieser Sicht ergeben sich hinsichtlich der als Beispiel gewählten frühen geschichtlichen Traditionen Israels zahlreiche und grundlegende Einwände sowohl gegen die form- und überlieferungsgeschichtliche Methode von A. ALT und M. NOTH, die von inneralttestamentlichen Kriterien ausgeht, als auch gegen die kultgeschichtliche Methode von J. PEDERSEN und G. v. RAD, die den Kultus seine grundlegenden Geschichtstraditionen schaffen läßt. Statt dessen müssen nach dem Beispiel von W. F. ALBRIGHT die äußeren Kriterien, wie sie besonders die Archäologie liefert, herangezogen werden.] 52—66 G. E. MENDENHALL, *The Census Lists of Numbers 1 and 26*. [Die Listen setzen nicht das königliche Berufsheer und ein zentralistisches Rekrutierungssystem mit namentlicher Erfassung der Wehrpflichtigen, sondern die Volksmiliz und das Stammessystem voraus; sie geben nicht die Gesamtheit der wehrfähigen Männer, sondern die von jedem Stamm im Kriegsfall zu stellenden Kontingente an. Ferner bedeutet אלה in diesen alten Listen noch nicht »tausend«, sondern eine der kleineren sozialen Einheiten, in die ein Stamm sich gliedert (vgl. Jdc 6 15); diese Listen enthalten demnach die Zahlen 1. dieser Stammeseinheiten und 2. der Männer, die sie gemeinsam stellen müssen. So besagt z. B. Num 1 21: 46 Einheiten, die zusammen 500 Mann entsenden müssen, oder Num 1 insgesamt: 598 Einheiten mit 5550 Mann. Diese Zahlen stimmen mit außerbiblischen Angaben über Truppenstärken überein.] 72—74 E. M. GOOD, *Two notes on Aqhat*. [1. Hinweise auf Parallelen zu Gen 15, 18 und 21 20, wobei allerdings 15 7 ff. als Opfer Abrahams und 18 12 als freudiges Lachen der Sara verstanden werden. 2. In 2 Aqht VI 37 kann *hrs* »Gips« bedeuten; dann ist die Stelle vielleicht mit dem neolithischen Gipsschädel aus Jericho zu vergleichen, so daß eine Begräbnisstätte vorläge.] 75—76 S. ZEITLIN, *Dating the Genesis Apocryphon*. [Vertritt gegenüber E. Y. KUTSCHER in JBL 76 (1957), 288 ff., weiterhin seine Ansicht, daß das Genesis-Apokryphon schon Targum Jonathan und junge rabbinische Auslegungen von Gen 12 10 ff. voraussetzt und daher erst ein mittelalterliches Produkt ist.] 101—105 M. GREENBERG, *On Ezekiel's dumbness*. [Sucht Hes. 3 24-27 nicht als Teil einer symbolischen Handlung kurz vor dem Fall Jerusalems, sondern dahingehend zu erklären, daß der Prophet 7½ Jahre vom Leben seiner Umgebung zurückgezogen im Hause leben soll, wo ihn die Leute denn auch aufsuchen, und nichts anderes als die Klagen und Wehrufe über Jerusalem nach 2 10 sprechen soll, wie es später nach Josephus, Bell. VI 5, 3 Jesus, der Sohn des Ananias, getan hat.] 106—115 J. STRUGNELL, *Flavius Josephus and the Essenes: Antiquities XVIII. 18—22*. [Schlägt als neues Verfahren vor, von den literarischen und archäologischen Einsichten der Qumranfunde aus die sonstigen Angaben über die Essener zu interpretieren bzw. unter den verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten diejenige zu wählen, die sich von Qumran aus nahelegt. Dieses Verfahren wird beispielhaft auf den angegebenen Abschnitt aus Josephus angewendet.] 116—122 J. A. WALTHER, *The chronology of Passion Week*. [Kritische Betrachtungen auf Grund des Buches von A. JAUBERT (vgl. ZAW 70, 1958, 141 f.) und anderer Literatur unter Hinzuziehung außerbiblischer Angaben, besonders aus Qumran.] 123—129 P. L. GARBER, *Reconsidering the reconstruction of Solomon's Temple*. 129—132 W. F. ALBRIGHT-G. E. WRIGHT, *Comments on Professor Garber's article*. 132—133 P. L. GARBER, *Additional remarks*. [Auseinandersetzung über Einzelheiten der beiden Tempelmodelle von Howland-Garber und von Stevens (benutzt von G. E. WRIGHT, *Biblical archaeology*, 1957, Abb. 92 f.), die ungewollt die Schwierigkeiten einer rein archäologischen Methode enthüllt.] 152—156 H. L. GINSBERG, *The Arm of YHWH in Isaiah 51—63*

and the text of Isa 53 10-11. [Abgesehen vom formelhaften Ausdruck »ausgereckter Arm« ist vom Arm Jahwes neunmal in Jes 51—63 und achtmal in den Psalmen, sonst im AT nur noch sechsmal (davon wieder dreimal in Jes 30³⁰ 33² 40¹⁰) die Rede; es läßt sich zeigen, daß die Psalmenstellen als Vorbild für diejenigen in Jes 40 ff. gedient haben. Auf dieser Grundlage wird der Text von Jes 53 10-11a^α sehr tiefgreifend und eigenartig umgebildet.] 157—161 C. G. TULAND, Hanani — Hananiah. [Der in Neh 12 72 mit den beiden gleichbedeutenden Namen Chanani/Chananiah eingeführte Bruder Nehemias, der nach 445 v. Chr. auftritt, war ein Eiferer vom babylonischen Typ und um die Reform der jüdischen Gemeinde auf Elephantine bemüht. Er ist beauftragt, dort 419 die vorgeschriebene Form des Passafestes einzuführen, bewirkt jedoch erhebliche Schwierigkeiten durch den Gegensatz zum ägyptischen Kult, die schließlich 411 zur Zerstörung des jüdischen Tempels von Elephantine führen. In Zusammenschau der aramäischen Papyri von Elephantine und biblischer Angaben läßt sich damit ein weiteres Stück nachexilischer Geschichte erhellen.] 161—162 D. N. FREEDMAN, Jonah 1 4b. [Statt des schlecht erklärbaren חֶשֶׁבֶה ist auf Grund von LXX ἐκινδύνειν eine Form der Wurzel חוּב als ursprünglich zu vermuten, wahrscheinlich חֶזֶק: »das Schiff war dazu verurteilt bzw. in Gefahr zu zerbrechen.«] 197—204

J. L. MCKENZIE, Problems of hermeneutics in Roman Catholic exegesis. [Eine offene und sympathisch beherrschende Darlegung der Situation der katholischen Exegese, wie sie zur Enzyklika »Divino Afflante Spiritu« geführt und sich seither entwickelt hat. Gegenüber K. STENDAHL (vgl. S. 33—38) zeigt der Verf., daß der katholische Exeget das Material den systematischen Theologen so vorlegen muß, daß sie es nicht ignorieren können, und daß er führend die Bedeutung der biblischen Theologie für den katholischen Glauben nachweisen muß. Gegenüber der wieder aufgelebten Typologie, die in der herkömmlichen katholischen Bibelauslegung so verankert ist, daß der moderne Exeget sie nicht aufgeben kann, zeigt der Verf. die Gefahren, die sie in der Form der spirituellen Exegese und der Theorie vom sensus plenior birgt. Erste Aufgabe bleibt die Anwendung der historisch-kritischen Methode, der die theologische Untersuchung biblischer Themen mit einem besseren Verständnis der Einheit von AT und NT als bisher folgt; außerdem müssen die Ergebnisse der wissenschaftlichen Arbeit für Klerus und Laien in verständlicher Weise dargelegt werden.] 205—214 R. B. Y. SCOTT, The Hebrew cubit. [Angesichts der Schwierigkeiten der hebräischen Maßangaben ergibt sich trotz sorgfältigen Abwägens des gesamten Materials, daß eine gewisse Unsicherheit in der Längenbestimmung der gewöhnlichen voralexilischen und der mehr als eine Handbreit größeren ezechielischen אמה »Elle« bestehen bleibt. Doch spricht die größere Wahrscheinlichkeit dafür, daß die gewöhnliche israelitische Elle eine etwas kürzere Form der ägyptischen darstellte und etwa 444,5 mm lang war.] 215—221 J. M. ALLEGRO, More Isaiah Commentaries from Qumran's Fourth Cave. [Legt nach 4 QpIsa^a (vgl. ZAW 68, 1956, 278) drei weitere Texte mit Abbildungen vor: 1. 4 QpIsa^b mit drei Kolumnen über Verse aus Jes 5 und am sehr fragmentarischen Schluß aus 6. 2. Pap 4 QpIsa^c über Jes 30 15ff, 19ff., dazu Hos 6 9 zwischen Z. 13/14. 3. 4 QpIsa^d fgt. 1 über Jes 54 11ff. Dabei weisen 1 und 2 sehr geringe, 3 sehr ausführliche Erklärungen auf; der Text von 2 weicht besonders in den Suffixformen vielfach von MT und 1 QIsa^a ab; 1 und 3 scheinen schon in alter Zeit zerrissen oder zerschnitten worden zu sein.] 222—230 S. VERNON McCASLAND, »The Way«. [Der neutestamentliche Ausdruck »der Weg« als Selbstbezeichnung des Urchristentums ist von Jes 40 3 abgeleitet und eine Abkürzung für »der Weg des Herrn«. Er wird in ähnlicher Weise in Qumran zur Bezeichnung des Lebens dieser Gruppe verwendet; 1 QS handelt im ersten Teil 11—725 von den Wegen des Lichts und Wegen der Finsternis, im zweiten Teil 81ff. vom vollkommenen Weg. Der urchristliche Gebrauch ist wahrscheinlich von Qumran herzuleiten und durch Johannes den Täufer vermittelt worden.] 244—248 W. F. ALBRIGHT, Bultmann's History and Eschatology. [Scharfe Kritik und nahezu völlige Ablehnung des »subjektiven Relativismus« Bultmanns unter teilweiser Heranziehung von AT und Qumran.] 249—257 J. M. BAUMGARTEN, Qumran Studies. [Ausführliche, weithin ablehnende Besprechung von CH. RABIN, Qumran Studies, 1957.] 324—338 W. W. HALLO, Isaiah 28 9-13 and the Ugaritic Abecedaries. [Schildert zunächst den Stand der Erforschung von Reihenfolge und Namen der Buchstaben des westsemitischen Schriftsystems bis 1945. Die seitherigen Funde, besonders in Ugarit, erlauben weitere Schlüsse: 1. Die ugaritischen Alphabettafeln zeigen, daß die Reihenfolge der Buchstaben, wie sie noch dem späteren hebräischen und griechischem Alphabet

zugrunde liegt, so alt wie die Erfindung des Schriftsystems selbst und ein Teil dieser Erfindung ist und aus mnemotechnischen Gründen beibehalten wurde. 2. Die Buchstaben haben zunächst keine Namen gehabt, vielmehr genügte das auf der 1955 gefundenen ugaritischen Alphabettabelle angewandte Schema der Bezeichnung durch Konsonant mit irgendeinem Vokal. Auf einem ähnlichen Schema Konsonant + *-aw* scheinen hebr. ו und נ zu beruhen. Dazu treten *gaw* (synonym נל »Rücken, Wulst«) sowie *šaw* und *qaw* in Jes 28 10. 13, so daß sich mehrere alte westsemitische Buchstabenbezeichnungen ergeben.] 350—354 J. M. ALLEGRO, *Fragments of a Qumran Scroll of Eschatological Midrašim*. [Nachdem ein Teil als 4 QFlorilegium veröffentlicht worden war (vgl. ZAW 68, 1956, 278), wird nun unter der Bezeichnung »Scroll of Eschatological Midrašim« vorgelegt, was aus Fragmenten zusammengefügt werden konnte. Die Rolle gehörte offenbar zu einer Sammlung von Midraschim über biblische Texte, die wegen ihrer vermeintlichen eschatologischen Bedeutung zusammengestellt worden waren. Der veröffentlichte Teil behandelt II Sam 7 10f. 13f. Ps 11 21f. Die Rolle läßt auf eine umfangreiche essenische Testimonia-Literatur schließen. Sie unterscheidet sich von der Sammlung messianischer Testimonia aus 4 Q (vgl. ZAW 68, 1956, 278) dadurch, daß 1. die alttestamentlichen Texte mitsamt ihrer jeweiligen Interpretation geboten werden und 2. die Interpretation wieder weitere alttestamentliche Zitate in sich enthält und dabei die aus dem NT bekannte Zitationsformel verwendet.] 355—360 J. M. BAUMGARTEN, *The beginning of the day in the calendar of Jubilees*. [Gegen die Entdeckung, daß in Qumran der solare Kalender von Jub verwendet wurde, ist geltend gemacht worden, daß dann der Tag eigentlich mit Sonnenaufgang beginnen müsse, während Qumran die übliche Tageseinteilung von Abend zu Abend befolgt habe. Demgegenüber wird auf Jub 21 10 32 16 49 1 verwiesen, wo eben diese Einteilung trotz des solaren Kalenders deutlich ist, so daß sie — unabhängig vom Kalendersystem — auf ältere Zeit zurückgeht.]

Journal of Jewish Studies 8 (1957), 143—154 L. JACOBS, *The concept of ḥasid in Biblical and rabbinic literatures*. [Vom (biblischen) »guten Mann«, der ein vor Gott und den Menschen gutes Leben führt, über die Pietisten der Makkabäerzeit (die talmudischen Pious Men of Old) zu den durch Heiligkeit und Nächstenliebe ausgezeichneten, noch über das Gesetz hinausgehenden Frommen des späteren Rabbinismus.] 155—163 R. GIVEON, »In the Valley of Megiddon (Zech. XII: 2). Notes on the historical geography of the region east of Megiddo. [Zusammenstellung des Materials aus dem AT und den Amarnabriefen. Hadad und Rimmon als alte Götter, deren Namen in Sach 12 2 kombiniert sind.] 165—175 N. WIEDER, »Sanctuary« as a metaphor for Scripture. [Parallelen zu der Aussage Damaskusschr. IX, 15 (an der Hand von Am 5 26f. 9 11): »Die Schriften der Thora sind das Zelt des Königs (šwkt hmlk)«.] 177—186 A. EHRMAN, *Law and equity in the talmudic concept of sale*. [Rücktrittsmöglichkeiten, ausgehend von Baba Mez. 44a.] 187—198 J. MANSOUR, *The Arabic dialect of the Jews of Baghdad and the pronunciation of Hebrew*. [Aussprache des ׀, Druckverhältnisse, Entwicklung des Vokalismus.]

Journal of Near Eastern Studies 17 (1958), 142—144 S. MOSCATI, *On Semitic case endings*. [BROCKELMANNs These von der ursprünglichen Länge der Kasusendungen im Sing. scheitert daran, daß das hebräische lokative -āh nicht mit dem Akkusativ identisch ist, man sich also nicht darauf für ursprüngliche Länge berufen darf, und daran, daß dabei die »morpho-phonemic opposition« zu den Kasusendungen am maskulinen Plural, die zweifellos lang waren, verloren ginge.]

Journal of Semitic Studies 3 (1958), 237—243 M. TSEVAT, *Marriage and monarchical legitimacy in Ugarit and Israel*. [Das Testament des Königs Ariḥalbu (PRU III, Taf. L, Übersetzung durch J. NOUGAYROL S. 76) belegt für Ugarit sowohl die Sitte des Levirats als die auch im AT bezeugte Auffassung (vgl. II Sam (3 7?) 12 s 16 21 I Reg 2 13ff.), daß Verkehr mit der Witwe des Königs Anwartschaft auf den Thron verleiht.] 244—264 P. WERNBERG-MÖLLER, *Studies in the defective spelling in the Isaiah-Scroll of St. Mark's Monastery*. [Wo die defektive Schreibung in IQ Isa* im Gegensatz zu einer Plene-Schreibung in M steht, ist wahrscheinlich mit einer »Aussprache (zu rechnen), die sich von derjenigen unterscheidet, die durch die im kanonischen Jesajabuch angewandte masoretische Punktation vertreten wird«. In zahlreichen Fällen wird eine solche Abweichung durch G bestätigt. Ich gebe nur ein

von W.-M. ausführlicher behandeltes Beispiel. In 13 12 bietet אִיקִיר IQIsa* אִיקִר אִי עֲנִימוֹי מֵאֲלָלוֹן. אִי hat also eine Aph'al-Form von יָקַר angenommen und daher elativ übersetzt, entsprechend dem im Arabischen lebendigen Gebrauch der Adjektiva dieses Typs! Der recht beträchtliche Ertrag dieser Studie für das Wörterbuch kann hier nicht vorgeführt werden.] 321–326 P. WERNBERG-MÖLLER, »Pleonastic« *Waw* in classical Hebrew. [In Weiterführung der einschlägigen Untersuchung von M. POPE, JAOS 73, 1953, S. 95ff. wird die Bedeutung eines *waw* als Hervorhebung des folgenden Wortes — also nicht zu streichen! — für IQIsa* 9 19 24 20 und II Sam 7 10f. aufgezeigt. Weitere Belege: vor Präpositionen: II Sam 14 14 Jes 57 11 Hes 23 24 Ps 116 2 Prov 3 12, vor dem Subjekt: IQS 9 7 I Sam 14 21 (vgl. Am 3 11), Jes 15 2 Jer 52 22 Dan 11 6, vor dem Prädikat Num 34 6 (vgl. Dtn 3 16f. Jos 13 23, 27 15 12. 47) I Sam 14 18 II Reg 11 5 Prov 11 3 25 25.] 327–335 F. WILLESEN, The Philistine corps of the scimitar from Gath. [Die *ḵāṣṣāh* II Sam 21 15f. sind ein Kriegerkorps, einer Gottheit (Perseus?) geweiht, deren Symbol das königliche Sichelschwert, die *ḵṣṣāh* ist.] 336–343 C. C. FORMAN, The pessimism of Ecclesiastes. [Aufzeigung altorientalischer, vor allem innerisraelitischer Wurzeln unter Ablehnung griechischen Einflusses. Pessimismus ist allgemein Kennzeichen einer Spätzeit, in der alte Lebensordnungen und -werte brüchig geworden sind.] 344–355 R. B. LAURIN, The question of immortality in the Qumran Hodayot. [Die von den Hymnen, z. B. 3 19f. (vgl. ZAW 62, 262), gepriesene Gottesgemeinschaft bleibt auf diese Erde beschränkt und schließt weder eine körperliche noch eine seelische Unsterblichkeit ein.] 356–362 I. RENOV, A proposed reading of the Manual of Discipline, X, 4. [Das zweite Wort der Zeile ist אִי zu lesen und das vor dem viertletzten Worte stehende י beizubehalten. Es handelt sich um den in der Mischna und in Jub. bezeugten Glauben, daß Sonne und Mond in der Endzeit heißer und heller (siebenmal, fünfzigmal) sein werden als jetzt. Vgl. den siebenstrahligen Nimbus der Sonne auf dem (S. 362 dankenswert reproduzierten) Mosaik von Beth Alpha.]

Journal of Theological Studies, N. S. 9 (1958), 1–12 G. VERMÈS, The symbolical interpretation of *Lebanon* in the Targums: The origin and development of an exegetical tradition. [Nachweis der targumischen Deutung des Libanon auf den König, (die Könige, die Reichen), oder die Völker oder auf Jerusalem oder auf den Tempel an zahlreichen Beispielen aus dem AT, je nach dem Grundsatz, daß eine Stelle durch eine benachbarte zu erklären ist. Für das Fortwirken dieser Exegese außerhalb des AT am wichtigsten 4Qp Isa* (zu Jes 10 33f.) und 1Qp Hab. XII, 3f. (zu Hab 2 17). Im ersteren Fall ist der Libanon = den (endzeitlichen) Völkern, im zweiten der »Rat der Gemeinschaft«, eine Deutung, die auf der Gleichung L. = Tempel beruht. Die Deutung Libanon = König scheint auf Dtn 3 25, die Gleichung L. = Tempel auf Jes 60 13 Ps 92 13f. Sir 50 12 im Zusammenhang mit der allegorischen Deutung des Hohen Liedes zurückzugehen.] 225–242 J. A. EMERTON, The origin of the Son of Man imagery. [Unter Ablehnung anderer Deutungen wird Dan 7 mit dem Thronbesteigungsfest in der Weise verbunden, daß Jahve von El als dem höchsten Gott in die Herrschaft eingesetzt wird, wie Baal in Ugarit.] 305–307 C. K. BARRETT, Luke XXII, 15: to eat the Passover. [Eine Nebeneinanderstellung von אִי, אִי, אִי Ex 12 11. 43–46 Num 9 10f. Dtn 16 2f. 7 II Chr 30 18 Esr 6 20f. zeigt, daß (ebenso wie in Jub., der Mischna und bei Philo) das »Essen« des Passah das Essen des Lammes, nicht den Ritus als Ganzen bezeichnet.]

Judaica 14 (1958), 65–106 G. JASPER, Paulus in der Schau des gegenwärtigen Judentums. [Eingehende Auseinandersetzung mit J. KLAUSNER, Von Jesus zu Paulus, Jerusalem 1950.] 129–146 H. BERGMANN, Welche Bedeutung hat Israel im Heilsplan Gottes? [»Das Volk Israel ist von Gott selbst erwählt worden, um seine Selbstoffenbarung Schritt für Schritt bis zur Vollendung durchzuführen.«]

Kerygma und Dogma 4 (1958), 129–141 E. PFEIFFER, Der alttestamentliche Hintergrund der liturgischen Formel »Amen«. [Lexikalische Erörterung, liturgisches Vorkommen (Doxologie, Fluch), Sonderstellung von Jes 65 15, Heranziehung von IQS I 20 20; II 10 10 18 18.]

†† **Křestanská Revue 25** (1958), 168–170 J. HELLER, Das Stehenbleiben der Sonne in Gibeon. 227–232 P. L. BROŽ, Gustave Doré, Illustrator der Bibel. Zur

Geschichte der christlichen Kunst im 19. Jh. 270–272 Z. DUS, Die Heiligung des siebten Tages (I Mose 12–24a). 285–287 J. HELLER, Das Gilgameschepos. 295–300 M. BRČ, Die Rollen von Qumran. Theologická Příloha (Theologische Beilage): 33–60 M. BRČ, Übersicht der Literatur aus dem Gebeite der alttestamentlichen Wissenschaft für das Jahrzehnt 1948–1958. 61–62 M. MRÁZEK, Noch über die »erste Sünde«. 62–63 Z. DUS, Noch über den »Baum der Erkenntnis«.

Lectio Divina 20 A.-M. DUBARLE, Le péché originel dans l'Écriture (Paris, Les éditions du Cerf, 1958, 202 S.). [Die Einzelkapitel (La condition humaine dans l'Ancien Test. — Le péché orig. dans la Genèse. — Le p. o. dans les livres Sapientiaux. — Le p. o. dans les suggestions de l'Évangile — dans St. Paul. — Le p. o. et la justice de Dieu) sind in den Jahren 1956/7 in verschiedenen Zeitschriften erschienen, woraus sich gelegentliche Wiederholungen erklären. Die beiden ersten Kapitel sind gekennzeichnet durch das Bestreben, das Fremdartige alttestamentlicher Aussagen verständlich zu machen. Die Miserabilität des Menschen und die Ansteckung durch die Sünde bilden den Inhalt des ersten. Dabei spiegelt die »levitische« Unreinheit die am Ende von Gen 3 ausgesprochene Idee, daß die physische Welt und das körperliche Dasein durch die Sünde betroffen sind (ont subi le contre-coup du péché), stellt aber zugleich einen tastenden Versuch dar, sich über die spontanen Impulse der Sinnlichkeit (sensibilité) zu erheben. Gen 3 läßt erkennen, daß das religiöse Versagen der Menschheit eine wirkliche Tatsache und nicht nur eine Distanz von einem noch nicht erreichten göttlichen Ideal darstellt, ein kollektives und erbliches Versagen und keine Summe individueller Fehler. Durch den Fall hat der Mensch erblich den Urstand (l'état de l'homme à sa création) verloren, wie der Fortgang der Genesis (Sintflut) eindrücklich macht. Die Erbsündenlehre der Genesis ist im übrigen AT nicht erfaßt, auch dort nicht, wo (Tob., Sir., Sap. Sal.) die übrigen Grundgedanken von Gen 2 nachwirken.]

†† **Lešonénu** 20 (1956) (hebr.), 1–9, 85–96 N. H. TUR-SINAI, Auf den Spuren der Sprache und der Schrift. 10–29, 112–134 S. MORAG, Das Schewa in der Aussprache der jemenitischen Juden. 30–40 Y. BLAU, Adverbia als logische und grammatische Subjekte und Prädikate im Hebräischen. 41–44 Y. RAZARI, Zusätze zu Alfāz al-Mišna. 45–46 M. SEIDEL, Die Wurzeln זכה und זכר. 47–49 Y. MANSUR, Die Aussprache des Resch bei den Juden des Irak. 50–61 L. MARGULIES, Der Ausdruck דרש im Talmud und in den Midraschim. 62–64 N. SHAPIRO, Über Alkohol und Branntwein in hebräischen Quellen. 65–82 R. BACHI, Das Wiederaufleben der hebräischen Sprache in statistischer Analyse. 83 L. GOTTLIEB, Eine Vermutung über die Punktationszeichen für qaméz gaḏol und qaméz qatan. 97–104 Y. DEVIR (Dvosis), Nabal der Karmeliter. 105 J. N. EPSTEIN, Sprachliche Notizen: 1. (ביבר »ביררה«), 2. טרקלין. 106–111 E. Z. MELAMMED, Über die Sprache des Traktates Abot. 135–138 Z. BEN-HAYYIM, Über die Schewa-Regeln des Jehuda Hajjuḡ. 139–148 H. B. ROSEN, מַפְעֵל im israelischen Hebräisch. 149–152 D. YARDEN, Verbesserungen zu Ben-Jehudas Thesaurus. 153 D. LEIBEL, Über die Etymologie von וְנָתַן. 154–161 M. ALTBAUER, Voprosy Jazykoznanija, das Hauptorgan der sowjetischen allgemeinen Linguistik.

Libertas Christiana (Festschrift F. Delekat, 1957) 68–74 F. HORST, Die Notiz vom Anfang des Jahwekultes in Gen 426. [Im Hintergrund von Gen 426 steht die kampflöse Absorption des Urheber-(Hintergrunds-)Gottes El durch Jahve (und nicht durch Baal!) als Kultgott.]

† **London Quarterly and Holborn Review** Jan. 1959, 4–9 W. D. MCHARDY, Philology and textual criticism. [Kurze Übersicht über die neuesten Bibeldrucke (BHK⁷ 1951, Ausgabe der Magnes Press Jerusalem 1953, der Britischen Bibelgesellschaft, ed. SNAITH 1958), den Aberdeen Codex und die Lesarten der Qumran-Texte. Nach einem kurzen Verweis auf KÖHLER-BAUMGARTNER und LISOWSKY wird auf neue lexikalische Entdeckungen verwiesen: pīm, lēbo' hāmāt, 'rb, jḏ'.] 9–12 A. S. HERBERT, Literary criticism and oral tradition. [Kurze Übersicht über Bedeutung und Geschichte der Literarkritik und Herausarbeitung der neuen Einsichten, die die Anerkennung der Rolle der mündlichen Tradition innerhalb des Volkes in der biblischen Periode vermittelt hat. Den »Sitz im Leben« für die mündliche Tradition bildet die

gottesdienstliche Gemeinde.] 13—20 J. GRAY, *Archaeology and the history of Israel*. [Die archäologische Forschung hat zu einem besseren Verständnis der Patriarchenzeit geführt und legt für die Einwanderung in Palästina die Zeit nach 1300 außerordentlich nahe. Wir erhalten genauere Kunde für die salomonische Zeit und die Auffassung vom Königtum, ferner durch die Babylonische Chronik neues Material für die Schlußjahre des jüdischen Königtums. Auch die Perserzeit ist reich dokumentiert.] 21—26 C. S. RODD, *Kingship and Cult*. [Die Stellung des Königs im Leben Israels, die Gesänge und Rituale der Tempelfeste und die darin gespielte Rolle des Königs müssen auf dem Hintergrund der kananäischen Religion, in Terminus »primitiver« Gedankenbildung gedeutet, verstanden werden, unter Anerkennung der Verschiedenheit und Komplexität der israelitischen Religion.] 27—31 N. W. PORTEOUS, *OT, Theology*. [Knappe, aber sorgfältige Bewertung der neueren Beiträge in Deutsch, Französisch, Holländisch und Englisch. Neuere semantische Studien und Forschungen über die kultische Bedeutung des Königs haben wichtige Beiträge zur AT-Theologie geliefert. Theologie ist mehr als »Heilsgeschichte«. Offenbarung und Antwort sind miteinander verbundene Termini. Im Material des AT steckt sowohl Einheit als Mannigfaltigkeit.] 32—37 T. H. ROBINSON, *Prophecy*. [Schildert die allgemeine Richtung der Studien, die zu einem Verständnis der prophetischen Bücher des AT geführt haben. Man muß achten 1. auf die abnorme Psychologie des Propheten, 2. auf textliche Durchforschung der Bücher und auf die Prinzipien der hebräischen Poesie, 3. auf die Struktur der Bücher: kurze Gedichte, Ich- und Er-Prosa. Drei Stadien sind nachweisbar: der Ausspruch, die Niederschrift, die endgültige Zusammenstellung (compilation), 4. auf das Moment der Vorhersage in der Prophetie.]

Luther-Jahrbuch 1958, S. 1—19 F. HESSE, *Reges eos virga ferrea, ut vas figuli confringes eos*. Zu Luthers Auslegung des 2. Psalms. [Zeigt eindrucklich, wie das durch seine verschiedenen Auslegungen sachkundig hindurch verfolgte Verständnis Luthers von dem gerade nicht durch Gewalt, sondern durch Kreuz, Leiden und doctrina geübten Herrscheramt Christi die übliche christologische Deutung des Psalms ausschließt. Dabei steht der Exeget Luther, der den Wortsinn um des reformatorischen Verständnisses willen vergewaltigen muß, dennoch in dem Glauben an die große Gottesverheißung, die in Christus eingelöst ist: an die Verheißung des ersten Gebotes.]

Mémoires de l'Université de Neuchâtel Band 26 (1958) P. HUMBERT, *Opusculs d'un Hébraïsant*. Préface de W. BAUMGARTNER (225 S., 1 Bild des Autors). [Der stattliche, zum 70. Geburtstag HUMBERTS von seiner Fakultät inaugurierte, von ihm selbst zusammengestellte Band enthält seine Rektoratsrede: Renan historien de l'hébraïsme und die Aufsätze: Die Herausforderungsformel *hineni 'elékā* (ZAW 1933); La Formule hébraïque en *hineni* suivie d'un participe (REJ 1934); La relation de Genèse 1 et du Psaume 104 avec la liturgie du Nouvel-An israélite (RHPR 1935, vgl. ZAW 53, 198); Art et leçon de l'histoire de Ruth (RTP 1938, ZAW 57, 134); Les adjectifs *zār* et *nōkrī* et la femme étrangère des Proverbes bibliques (Mél. Dussaud I 1939); *Laetari* et *exultare* dans le vocabulaire religieux de l'AT (RHPR 1942); Emploi et portée du verbe *bārā* (créer) dans l'AT (ThZ 1947; vgl. ZAW 62, 305); *Qānā* en hébreu biblique (Bertholet-Festschrift 1950, vgl. ZAW 63, 124); L'emploi du verbe *pā'al* et ses dérivés substantifs en hébreu biblique (ZAW 1953); Le mot biblique *ēbyōn* (RHPR 1952); Trois notes sur Genèse 1 (Mowinkel-Festschrift 1955, vgl. ZAW 68, 199f.); A propos du livre de Job (z. T. in Suppl. Vet. Test III Rowley-Festschrift). Der Inhalt des Bandes wird vervollständigt durch ein Verzeichnis der Veröffentlichungen HUMBERTS und ein einleitendes warmes Lebensbild aus der Feder von W. BAUMGARTNER, anknüpfend an die Urteile H.s über RENAN, WELLHAUSEN und GUNKEL.]

Museum Lessianum, Section Biblique 2 (1959) J. DE FRAINE, Adam et son Lignage (Brügge, Desclée de Brouwer, 319 S., davon S. 229—288 Anmerkungen, 289—307 Register, 309—315 Literaturverzeichnis). [Im Augenblick, in dem die letzten Nachträge zur Zeitschriftenschau in Satz gehen müssen, erhalte ich das vorliegende Heft, das in manchem durch des Autors Aufsatz über Individuum und Gesellschaft (Biblica 1952, 324 ff., 445 ff.; vgl. ZAW 64, 261) und auch sein Werk über das altorientalische Königtum (vgl. ZAW 66, 121) vorbereitet ist, insofern ein besonderes Kapitel (S. 134—148) dem König gewidmet ist. Das Buch stellt die erste umfassende Ausein-

andersetzung mit WHEELER ROBINSONS Gedanken der corporate personality dar, deren Grundgedanken als fruchtbar und weiterführend anerkannt werden, der aber eine Unterschätzung des Individuums (als Träger eines Einflusses zum Guten wie zum Bösen) anhaftet, die der Autor auszugleichen sich bemüht. Methodisch geht er so vor, daß für die einzelnen Themen jeweils der Pentateuch, die geschichtlichen, prophetischen und Weisheitsschriften nacheinander verhört werden. Das Ergebnis lautet dahin, daß es nicht angängig ist, im AT wie im NT Individuum und Kollektiv einander gegenüber zu stellen, sondern »der biblische Gedanke der ‚personalité corporative‘ charakterisiert sich durch die große ‚Fluidität‘ und äußerste Leichtigkeit, mit der die beiden Aspekte des Gesamtphänomens sich ablösen, sich gegenseitig durchdringen und sich für das Bewußtsein ergänzen«. So schwierig es für uns Individualisten sein mag, uns in diese Idee der korporativen Persönlichkeit hineinzufinden, so muß es doch geschehen, wenn die Eigenart des biblischen Denkens erfaßt und exegetische Irrwege vermieden werden sollen. — Ich komme in der Neuauflage meines Ethos des AT ausführlich auf dieses bedeutende Buch zurück.]

Museum Monographs (University Museum, University of Pennsylvania, 1959, 32 S. und 12 Taf.) J. B. PRITCHARD, Hebrew inscriptions and stamps from Gibeon. [In dem Schutt, mit dem der große Teich von Süden her aufgefüllt wurde, fanden sich (mit zwei Ausnahmen) in 4,60—7,60 m Tiefe 56 beschriftete Krughenkel, wohl von Weinkrügen für den Export von Gibeon bestimmt. Firmen: Azariah, Amarja, Hananiah *nr'* und sein Enkel (?) *dml'*. Die drei ersten dürften dem 7. Jh. angehören, der vierte exilisch sein. Dazu treten 80 Krughenkel mit dem *lmlk*-Stempel (vgl. Bibl. Archaeologist 12, 70ff., ZAW 63, 117f.), in der Häufigkeit der Ortsnamen (mit Ausnahme von Socoh) dem Befund auf tell en-Nasbe am nächsten stehend. Von den acht privaten Siegelabdrücken fünf bereits von anderen Orten her bekannt, einer ist unleserlich, neu *lmšlm 'lntn*. Auch die doppelte Markierung eines Gewichtes von 51,585 g ist von anderen Funden her bekannt.]

Neue Zürcher Zeitung 180 (1959), Nr. 473 vom 17. 2., Blatt 6 W. BAUMGARTNER, Archäologische Forschung im Sinaigebiet. [Hinweis auf die in der Zeitschrift *Antiquity and Survival*, Band 2, 1957, Heft 2/3 veröffentlichten Ergebnisse der israelitischen Entdeckungen während der Besetzung der nördlichen Sinaihalbinsel für die Dauer des Suezkrieges. Für das AT am bedeutsamsten wohl eine arabische Übersetzung des Jesus Sirach und jüdische Bibelhandschriften mit Miniaturen zum AT.]

New Testament Studies 4 (1958), 32—47 J. BLINZLER, Die Strafe für Ehebruch in Bibel und Halacha. Zur Auslegung von Joh. VIII. 5. [In Joh 8 5 handelt es sich um eine verheiratete Frau, also den Fall von Lev 20 10 Dtn 22 22, nicht um die »ungetreue Braut« von Dtn 22 20, 23, da die Intention bei der Festsetzung der Strafe für Ehebruch auf die Vollstreckung durch Steinigung ging und die Bestimmungen in Hes 16 38ff. 23 45ff. und Jub 30 8f. entsprechend ausgelegt werden, eine Deutung, die noch bei Simon ben Assai, ja sogar noch in der islamischen Tradition nachwirkt.]

Nouvelle Revue Théologique 90 (1958), 495—509 P. NEMESHEGYI, Le Dieu d'Origène et le Dieu de l'Ancient Testament. [Origenes gewinnt die Einheit der Schrift durch das Prinzip der Kondenszendenz Gottes, durch die Beachtung der pädagogischen Absichten Gottes und einen »sens spirituel qui vient s'ajouter à un sens littéral d'ailleurs acceptable pour lui donner une nouvelle profondeur«, endlich durch einen ausschließlich geistigen Sinn, der — unter Leugnung ihrer geschichtlichen Wahrheit — primitive Erzählungen oder Gesetze in moralische Allegorien oder typische »figurations« umsetzt.]

Orientalia Suecana 6 (1957), 107—114 B. LUNDMAN, Blutgruppen und Stammeskunde der Juden. [Auf Grund eines vorläufig noch beschränkten Materials an serologischen Untersuchungen sowohl bei Juden als an der Bevölkerung ihrer Umwelt läßt sich doch schon ein Hinweis auf ihre Wanderwege und auf den Grad der Vermischung mit anderem Volkstum gewinnen, die am stärksten bei den südarabischen und indischen Juden zu sein scheint. Beachtenswert gerade für diese Gebiete die abweichenden

den Ergebnisse für alte Rabbinerfamilien und das völlige Herausfallen der südrussischen Karaiten, das für die These sprechen kann, daß es sich um zum Judentum übergetretene Chazaren handelt.]

Palestine Exploration Quarterly 90 (1958), 90—103 W. CULICAN, Essay on a Phoenician earring. [Eine Leihgabe von Dr. Joan Evans an das Ashmolean Museum wird genau beschrieben und in den Zusammenhang mit dem Fund phönikischer Kleinkunst in der Nekropole von Tharros auf Sardinien gestellt.] 104—121 C. ROTH, The Jewish revolt against the Romans (66—73) in the light of the Dead Sea Scrolls. [Die aus den Qumrantexten bekannten Persönlichkeiten werden mit den bei Josephus genannten Insurgentenführern in den wechselvollen Schicksalen ihres Mit- und Gegeneinanders in Jerusalem und Masada gestellt. Die Qumranleute sind die Zeloten von Masada.] 122—144 E. DANIELIUS, The boundary of Ephraim and Manasseh in the western plain. [Kommt ohne Änderung des Konsonantentextes in Jos 16 6 ff. 17 7 ff. zu einer Grenzziehung, die Ephraim zwar den kleineren, aber den wichtigeren Anteil zuspricht.] 91 (1959), 6—22 S. YEIVIN, Jachin and Boaz. [Die Doppelsäulen am Tempelzugang sind im ganzen Umkreis des »Fruchtbaren Halbmondes« vom 13.—2. Jh. v. Chr. nachweisbar. Sie stellen vielleicht eine Abwandlung der vor dem Zelt aufgepflanzten Lanze dar, durch die der Beduine seine Anwesenheit im Zelt seiner Frau dokumentiert. Die Namen erklären sich vielleicht daraus, daß Salomo Namen seiner Vorfahren verewigen wollte, seinen Ahnherrn Boaz und einen sonst unbekannten simeonitischen Vorfahren mütterlicher Linie, da Jachin unter den Simeoniten beggnet, mit denen David Kontakt hatte.] 23—37 J. BOWMAN, Is the Samaritan calendar the old Zadokite one? [Eine Nachprüfung der Kalenderrechnungen ergibt die Wahrscheinlichkeit, daß der samaritanische Kalender, dessen Berechnungen bis heute das Geheimnis der priesterlichen Familie sind, dem alten zadokidischen entspricht, dessen Geheimnis den makabäischen Hohenpriestern nicht bekannt war. Der Qumrankalender stimmt in vielen mit dem samaritanischen überein, weicht aber doch in Einzelheiten ab.] 38—46 P. WINTER, Two non-allegorical expressions in the Dead Sea Scrolls. [Das »Haus des Absalom« sind möglicherweise die I Macc 11 70 13 11 genannten Söhne eines Absalom, Offiziere im makabäischen Heere. Wahrscheinlich sind die »Mauer« bzw. »Stadterbauer« in CD, 1QpHab. und 4QTest miteinander identisch und die Stellen (CD VIII 12f. XIX 24f. 1QpHab 10 9f. 4Q Test IV 21 ff.) belegen eine Abneigung der Qumranleute gegen jede Befestigung Jerusalems. Ist Jonathan der »Arge Priester«, so gehört der Auszug der Bruderschaft aus Jerusalem vor I Macc 14 und 42 könnte gegen sie gerichtet sein.] 47—51 J. M. ALLEGRO, *Thrakidan*, the »Lion of Wrath« and Alexander Jannaeus. [Sucht einen Zusammenhang zwischen dem griechischen Spottnamen des Alexander Jannai ὄρακις, zusammengesetzt aus ὄρα und κίς = כפיר (ה) חמים, wobei חרון aus חרי יונים II Reg 6 25 kontrahiert wäre (vgl. חרון הינה Jer 25 38 pr 46 16 50 16 51 חרב הי)]. 52—54 D. V. W. KIRKBRIDE, Short notes on some hitherto unrecorded prehistoric sites in Transjordan. [Chalkolithische Funde bei Basta (Feld 201/959 der Karte 1:250000), neolithische bei Salihi (Feld 228/171 ders.), noch näher zu bestimmende bei 'Ain en-nebi (Feld 188/239).] 55—58 G. R. DRIVER, *Lilith*. Hebr. לילית »goat-sucker, night-jar« (Is. XXXIV, 14). [*Lilith* der in unseren Breiten als Zugvogel vorkommende Ziegenmelker, vgl. O. FEHRINGER, Die Vögel Mitteleuropas II, Heidelberg o. J., S. 15f.]

89. Programm des Freien Gymnasiums Bern auf Mai 1959 3—12 J. J. STAMM Kann und soll das Hebräische noch Lehrfach an Gymnasien sein? [Ausgehend von der Bedeutung des Hebräischen für Zwingli und Herder, des AT für Goethe sowie in Auseinandersetzung mit dem Satz von J. BURKHARDT von dem Hebräischen als einer »stumpfen Ursprache« wird in Kontrastierung gegenüber dem Griechischen das Hebräische als »Menschheitsfach« herausgestellt, »weil das die Sprache des Volkes ist, das Gott zuerst unter allen Völkern in seine Freiheit berufen und dem er deren Wesen erschlossen hat«, sodann aber darum, weil es als Eröffnung des Zugangs zur orientalischen Geistigkeit »geeignet ist, den abendländischen Bildungstolz zu dämpfen und das Gefühl der Solidarität mit den außereuropäischen Menschen zu wecken.«]

Pastoralblätter 99 (1959), S. 5—13 H. D. PREUSS, Vorfagen zur Predigt über prophetische Texte. [Zeigt in recht interessanter Weise an den Beispielen des Offen-

barungsempfangs (Ekstase?), des Botschaftsinhaltes (Ethos? Eschatologie?), des Verhältnisses zur Tradition und der »Nachgeschichte« der ipsissima verba den Zusammenhang zwischen Werden und Art der prophetischen Überlieferung und dem Werden einer heutigen Predigt.] 56—58 Derselbe, Thesen zur Predigt über alttestamentliche Texte. [Sucht aus der »hoffnungslos festgefahrenen Diskussion« herauszukommen durch die Betonung, daß die Offenbarung Gottes im AT nicht nur in der Geschichte geschieht, sondern eine Geschichte hat, kraft deren das AT die Schritte des Christen auf seinem Weg zu Christus »präfiguriert«. Es geht dabei »um die Analogie (nicht Identität!) des Getroffenseins in der glaubenden Existenz«.]

Pax Bulletin du Séminaire Universitaire (Lyon) 23, 111 (Mai 1959), S. 1—20
J. HEMPEL, Les racines du dessein missionnaire dans l'Ancien Testament. [Übersetzung von ZAW 66, 244ff.] 21—26 A. GELIN, Le Sacerdoce de l'ancienne Alliance. [Vorabdruck aus einem kommenden umfassenden Werk der Lyoner Fakultät: La Tradition Sacerdotale und zwar der Kapitel Le Sacerdoce postexilien d'après les textes de Qumran mit dem Ergebnis einer Erwartung eines eschatologischen »idealen Priesters« im Gegensatz zum »empirischen Hohenpriester«.]

Reallexikon für Antike und Christentum. Eingesandter Sonderdruck IV. S. 358—370 O. EISSFELDT, Dura Europos. [Die vorchristliche (sachlich, nicht zeitlich, mit Einschluß der Synagoge) und die christliche Fundgruppe (Kapelle) werden mit Unterstützung von vier Abbildungen dargestellt. Vgl. E.s Thesen schon FF 31, 241ff. (vgl. ZAW 70, 142).]

* **Revista Bíblica** (Mansilla 3865 Buenos Aires) 20, 1958, Nr. 90, 183—189 José SEVERINO CROATTO, C. M., La Literatura cananea y el Antiguo Testamento. 194—198 LUIS FERNANDO RIVERA, S. V. D., La inspiración del libro segundo de los Macabeos. 199—202 Ders., »Abraham, Isaac y Jacob« y la Resurrección.

*** **Revue Biblique** 65 (1958) 33—69 P. GRELOT, La géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales. 70—77 J. T. MILIK, Hénoch au pays des aromates. c. 27—32). [Aramäische Fragmente aus Höhle 4 von Qumran.] 161—180 L. H. VINCENT, Site primitif de Jérusalem et son évolution initiale. [Der Südwesthügel wurde schon bald nach David besiedelt.] 181—213 R. TOURNAY, Le psaume et les bénédictions de Moïse. [Zeit Jerobeams II.] 214—248 A. JAUBERT, Le pays de Damas. [Das »wirkliche« Syrien und dessen jüd. Diaspora in seiner Bedeutung für die Damaskusschrift und Qumran.] 321—357 R. TOURNAY, Recherches sur la chronologie des psaumes [u. a. Ex 15 aus der Zeit Josias]. 585—589 S. YEVIN, Note sur une pointe de flèche inscrite provenant de la Bequaa (Liban). [Entgegen Milik, BASOR 143 liest Y. den Besitzernamen Zakarbaal und datiert etwas höher: 2. Hälfte des 11. Jhs.]

†† **Revue de Qumran** 1 (1958/9), 7—49 J. CARMIGNAC, Concordance de la »Règle de la Guerre«. [Unter Verwendung der Textausgabe des Verf. nach der Orthographie von Qumran.] 51—72 J. MEJIA, Posibles contactos entre los manuscritos de Qumran y los Libros de los Macabeos. [I-II Macc bezeugen je auf ihre Art das Bestehen einer Tendenz im Judentum, die derjenigen entspricht, die sich im Qumran-Schrifttum manifestiert. Jedes der beiden Bücher läßt sich auf Grund dieses Schrifttums in seiner Eigenart und Unterschiedlichkeit gegenüber dem anderen klarer erfassen. Sie widersprechen sich nicht, sondern ergänzen sich, obwohl sie voneinander unabhängig sind.] 73—84 J. BOWMAN, Did the Qumran Sect burn the Red Heifer? [Es ist nach 1 QS III 4—9 durchaus möglich, daß die Priester von Qumran die rotfarbige Kuh entsprechend der Vorschrift Num 19 verbrannt haben, da es sich nicht um ein Opfer, sondern um die Gewinnung des Materials für das Reinigungswasser handelte, wie es die Qumransekte benutzt zu haben scheint.] 85—102 M. DELCOR, Cinq nouveaux psaumes esséniens? [Die zuletzt von M. NOTH in ZAW 48, 1930, 1—23, gebotenen syrisch überlieferten Psalmen weisen nach Terminologie, Lehre und Aussagen über Opfer und kultische Mahlzeiten so viele Übereinstimmungen mit Qumran auf, daß 2—5 zur Literatur des essenischen Milieus zu rechnen sind, während 1 von anderer Art ist, jedoch von den Essenern übernommen worden sein kann.] 103—112 M. H. GOSHEN-GOTTSTEIN, Die Qumranrollen und die hebräische Sprachwissenschaft 1948—1958. [Kurzer kritischer Überblick: 1. Die sprachliche Untersuchung hat nichts ergeben, was gegen die übliche Datierung ins 1. Jh. v./n. Chr. spricht, allerdings auch

keinen positiven Beitrag für die Datierung geboten. 2. Die Bedeutung der Rollen für die hebr. Sprachwissenschaft besteht, von Einzelheiten abgesehen, in der Entwicklung der samaritanischen Theorie, nach der die Sprachtradition der Rollen der samaritanischen besonders nahe steht. Jedoch ist diese Theorie fragwürdig; vielleicht ergibt sich statt ihrer die Erkenntnis, daß bisher als dialekthaft bezeichnete Erscheinungen in Wirklichkeit allgemeingültig gewesen sind.] 113–131 P. GRELOT, L'eschatologie des Esséniens et le livre d'Hénoch. [In den wesentlichen Zügen besteht eine enge Verwandtschaft zwischen der Eschatologie, die Josephus, Bell. VIII 11, 154–158 den Essenern zuschreibt, und derjenigen des Buches Henoch. In der letzteren hat die essenische Eschatologie ihre eigentliche Quelle, während Josephus sie wieder systematisch in die griechische Sprech- und Denkweise übertragen hat. Es ist zu vermuten, daß er sie dabei in wichtigen Punkten modifiziert hat, um sie der Neigung seiner Leser anzupassen.] 133–134 J. P. DE MENASSE, Un mot iranien dans les Hymnes. [In 1 QH III 29 ישאבין von persisch šinâb, mittelpersisch šanâb »Schwimmen« herzuleiten.] 135–138 S. SZYSZMAN, A propos du récent livre de M. H.-E. del Medico. [Kritische Weiterführung von: L'énigme des manuscrits de la Mer Morte, 1957.] 149–160 Bibliographie. [Neue Literatur seit CHR. BURCHARD BZAW 76, 1957.] 163–186 H. LIGNÉE, Concordance de »1 Q Genesis Apocryphon«. [Bearbeitet nach der Textausgabe von N. AVIGAD–Y. YADIN.] 187–198 R. BUSA, Index of all non Biblical Dead Sea Scrolls published up to december 1957. [Für die bis Ende 1957 vorliegenden nichtbiblischen Qumrantexte wurde durch das »Centro per l'Automazione dell' Analisi Letteraria« in Italien mit Hilfe einer elektronischen Rechenmaschine IBM 705 ein Index hergestellt, der 1959 nach weiterer Bearbeitung als Buch erscheinen soll. Der Verf. schildert die Arbeitsvorgänge und erläutert sie mittels einiger Skizzen.] 199–212 P. GUILBERT, Deux écritures dans les colonnes VII et VIII de la Règle de la Communauté. [In den beiden genannten schwierigen Kolumnen von 1 QS ist neben dem Schreiber A, auf den die Handschrift zurückgeht, ein Schreiber B zu erkennen, auf den eine Reihe von Verbesserungen, Änderungen und Zusätze zurückgehen. Die genaue Einzeluntersuchung ergibt, daß sie auf einer persönlichen Interpretation schwieriger Textstellen und ungebräuchlicher Ausdrücke beruhen, nicht aber auf einer besser erhaltenen Handschrift, mit deren Hilfe die von A gelassenen Lücken aufgefüllt werden könnten. Ferner ist zu schließen, daß der Text von 1 QS noch nicht (und wohl niemals) endgültig festgelegt, sondern in einer gewissen Entwicklung begriffen war; diese dürfte für andere Qumranschriften ebenfalls anzunehmen sein und deren Unterschiede besser erklären.] 213–234 O. BETZ, Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe im Neuen Testament. [Vom täglichen Bad als Vorbereitung auf das heilige Mahl unterscheidet sich die in 1 QS III 4–9 erwähnte Waschung, die auf die sittliche Neuordnung des Lebens ausgerichtet und für den in die Sekte Eintretenden bestimmt ist. Aus dieser Stelle, die der Verf. wesentlich anders auffaßt als J. BOWMAN (vgl. 73–84), und anderen Hinweisen erschließt er eine Proselytentaufe, die Hes 36 abwandelt. An sie hat Johannes der Täufer angeknüpft, während die urchristliche Taufe anderer Art ist, da alles Gewicht auf den Glauben an Christus fällt.] 235–248 J. CARMIGNAC, Le retour du Docteur de Justice à la fin des jours? [Beim gegenwärtigen Stand der Textveröffentlichungen läßt sich nicht eindeutig beweisen, daß die Essener die Möglichkeit einer Auferstehung geglaubt oder abgelehnt haben. In dieser Lage ist die Ableitung der Wiederkehr des Lehrers der Gerechtigkeit am Ende der Tage aus einem allgemeinen Auferstehungsglauben nicht möglich. Ebenso wenig ergibt sie sich aus den beiden unmittelbar dafür angeführten Stellen Damaskusschrift VI 10f. und 4 Q Florilegium (= Rolle eschatologischer Midraschim nach JBL 77, 1958, 350–354, I 10f.), da in ihnen die eschatologische Ankunft anderer Gestalten (Messias, Prophet) gemeint ist.] 249–263 M.R. LEHMANN, 1 Q Genesis Apocryphon in the light of the Targumim and Midrashim. [Das Genesis Apokryphon enthält keine Hinweise auf die besondere Art der Qumran-Gemeinschaft, sondern gehört in den großen Strom der Targume und Midrasche, deren ältesten erreichbaren Typ es wahrscheinlich darstellt. Ein Vergleich führt zahlreiche Beispiele für die targum- und die midraschartigen Züge an, deren letztere überwiegen. Der Verf. zieht den Schluß, daß die rabbinische Ansicht bMeg 3a über den Ursprung des Targums im 5. Jh. v. Chr. dadurch gestützt werde.] 265–272 J. R. ROSENBLUM, Notes on historical identifications in the Dead Sea Scrolls. [Warnt vor voreiligen – frühen! – Datierungen und Identifizierungen und empfiehlt (im

Blick auch auf die Thesen von S. Zeitlin) ein genaueres Studium der Karäer und der gesamten jüdischen Literatur zwischen 135–800 n. Chr.] 273–276 P. GRELOT, Sur l'Apocryphe de la Genèse (colonne XX, ligne 26). [In Fortsetzung von XX 25 »Man schicke also Saraj zu Abram, ihrem Gatten, zurück« ist der Beginn von 26 zu lesen: *wytuk mnkh mktš' dn wruh šlmy* (statt *šlmp*) »et cette plaie et l'esprit des maux purulents (ou: des ulcérations) cesseront de te (frapper)«.] 277–278 J. B. BAUER, In 1 Q Milhamah VII, 3 commentariolum. [Aus dem Troß werden Knaben und Frauen ausgeschlossen, damit keine unerlaubten Begierden geweckt werden, die zur Verunreinigung des Lagers führen könnten.] 279–280 R. VUILLEUMIER-BESSARD, Une question à propos des manuscrits de la Mer Morte. [Angesichts der üblichen Annahmen über die Qumran-Gemeinschaft und der anderen These von del Medico, der ihre Existenz bestreitet und die Höhlen als Genizot betrachtet, erhebt sich die Frage, ob nicht in beiden Ansichten etwas Wahres enthalten ist. Dann wären die beim Brand der Niederlassung beschädigten (1 QpHab) und beim Löschen durch Wasser versehrten Handschriften (1 QIs^b) ebenso wie die abgenutzten (1 QIs^a) in die von der Gemeinschaft als Genizot benutzten Höhlen gebracht worden.] 281–282 R. VUILLEUMIER-BESSARD, Osée 13, 12 et les manuscrits. [In der Aufbewahrung ihrer Rollen sind die Leute von Qumran einer schon aus Hos 13 12 zu ersiehenden Praxis gefolgt. Der alttestamentliche Gebrauch des Verbs *צפן* zeigt zudem, daß sie die in die Höhlen verbrachten Rollen als Schätze betrachtet haben, selbst wenn die Höhlen als Genizot gedient haben sollten.] 309–320 Bibliographie. 323–344 P. GUILBERT, Le plan de la Règle de la Communauté. [Die Schrift ist nicht aus Fragmenten verschiedenen Ursprungs zusammengesetzt, sondern zeigt »une composition d'une logique rigoureuse, un plan parfaitement équilibré, une unité de style qui répugne à tout découpage plus ou moins arbitraire«. Nach der Einleitung gliedert sie sich in fünf Hauptabschnitte, deren Struktur der Verf. einzeln untersucht. Die abschließende, sehr ins Einzelne gehende Übersicht ergibt folgendes Bild: I 1–15 Einleitung; I 16–III 12 erster Teil: Der Eintritt in den Bund; III 13–IV 26 zweiter Teil: Die »Weltanschauung« der Gemeinschaft; V–VII dritter Teil: Interne Bestimmungen der Gemeinschaft; VIII 1–IX 11 vierter Teil: Letzter Grad der Eingliederung in die Gemeinschaft – das Leben in der Wüste; IX 12–XI 22 fünfter Teil: Regeln für die persönliche Heranbildung neuer Mitglieder, darin X 9–XI 22: Schlußhymnus.] 345–364 A. PENNA, Il reclutamento nell'essenismo e nell'antico monachesimo cristiano. [Das christliche Mönchtum ist nicht vom Essenismus abhängig, sondern weist unbeeinflusste Analogiebildungen auf, wie sie in einander ähnlichen Gemeinschaften entstehen, und besitzt einen anderen Ursprung sowie ein anderes Ziel.] 365–390 C. SPICQ, L'Épître aux Hébreux, Apollos, Jean-Baptiste, les Hellénistes et Qumrân. [Vergleichende Betrachtung des Hbr im NT, der ungeachtet der alexandrinischen Kultur seines Verfassers starke Berührungen mit dem Qumranschrifttum aufweist.] 391–404 M. R. LEHMANN, Talmudic material relating to the Dead Sea Scrolls. [Sucht an zahlreichen Einzelbeispielen zu zeigen, daß die Gemeinschaft von Qumran in hohem Grade in Geist und Gesetz des rabbinisch-talmudischen Judentums gelebt hat, so daß ihr Schrifttum von dort aus und ohne Annahme äußerer Einflüsse zu erklären ist. Dabei ergibt sich z. B., daß *מורה צדק* nicht »Lehrer der Gerechtigkeit«, sondern »gerechter Richter« bedeuten soll.] 405–411 F. NÖTSCHER, Himmelsche Bücher und Schicksalsglaube in Qumran. [Obwohl in den bisherigen Qumrantexten himmlische Bücher o. dgl. nirgends ausdrücklich erwähnt werden, ist die Vorstellung von himmlischen Listen mit den Namen der Geretteten und Erwählten doch vorhanden. Sie bilden das himmlische Gegenstück zu den Mitglieder- und Ranglisten der Gemeinde, die ihr Vorbild vielleicht an den Geschlechtslisten des AT haben.] 413–416 H. MICHAUD, A propos d'un passage des Hymnes (1 Q Hôyadôt, II, 7–14). [Die Stelle spielt nicht auf Jes 53 5 und ein dem Knecht Jahwes entsprechendes Sühneleiden an, sondern ist von Mal 3 20 Prov 12 18 abhängig und meint die Belehrung durch den Meister, die seinen Hörern innere Heilung bringt.] 417–422 C. ROTH, Why the Qumran Sect cannot have been Essenes. [Vertritt nachdrücklich den in acht Punkten begründeten Standpunkt, daß die Qumransekte nichts mit den Essenern zu tun hat – auf Grund von Widersprüchen gegen die sonstigen Mitteilungen über die Essener, aus archäologischen und geschichtlichen Gründen.] 423–424 Z. BEN-HAYYIM, Zu dem Aufsatz Die Qumran-Rollen und die hebräische Sprachwissenschaft 1948–1958 von Goshen-Gottstein. [Verwahrt sich gegen falsche Beurteilung seiner Arbeiten in dem genannten

Aufsatz.] 425—430 J. CARMIGNAC, Localisation des fragments 15, 18 et 22 des Hymnes. [Verbessert die Bemerkungen in Bibl 39, 1958, 154, dahingehend, daß die erste Rolle aus folgenden Kolumnen zusammengesetzt ist: I—IV = Kol. XII—XVI Sukenik, V = rechter Teil des Fragments 15, VI—VII = Kol. I—II Milik, wobei zwischen IV und V eine weitere Kolumne offenbar ganz verloren ist.] 431 J. CARMIGNAC, A propos d'une restitution dans le Commentaire du Psaume 37. [Im Kommentar zu Ps 37 20 wird zur Ausfüllung der am Schluß bestehenden Lücke statt des vom Herausgeber J. M. Allegro in PEQ 1954, 69—75, eingefügten אֶרֶץ ein אֶרֶץ vorgeschlagen, so daß sich ergibt: »Sie werden vergehen wie der Rauch eines Holzscheites im Wind«.] 461—479 CHR. BURCHARD, Bibliographie.

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 43 (1959), 103—143 A.-M. DUBARLE (S. 111 f. J. N. WALTY), Bulletin de théologie biblique. [Umfassende Jahresübersichten mit weitgehender Berücksichtigung auch der deutschen protestantischen Forschung. Besonders zu beachten S. 103—106 die Auseinandersetzung mit J. K. S. REID, The authority of Scripture, 1957 über die Bedeutung und die praktische Anwendung der kirchlichen Dezisionen mit der Warnung, die römische Haltung anzuschwärzen (dénigrer) durch Formulierung der für sie ungünstigsten Deutung ihrer Stellungnahme.]

Revue de Théologie et de Philosophie, IV. Ser., Vol. 7 (1957), 266—277 C. A. KELLER, Pensée hindoue et pensée hébraïque. [Bei aller sehr instruktiv herausgearbeiteten Strukturverwandtschaft des Hinduismus mit dem israelitischen Glauben besteht der Hauptunterschied in der Tatsache, daß es sich in letzterem um die Tatsächlichkeit der Gegenwart Gottes unter seinen Erwählten handelt.]

Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses 38 (1958), 309—343 M. PHILO-
NENKO, Les interpolations chrétiennes des *Testaments des Douze Patriarches* et les Manuscrits de Qumran I. [In eindringender Textbehandlung wird zu zeigen versucht, daß die für christlich gehaltenen Interpolationen in Wahrheit zu einer Schicht jüdischer Interpolationen — mit den Psalmen Salomos verwandt — aus der Zeit kurz nach 37 a. C. gehören und sich auf Leben, Bedeutung, Martyrium und »zweiten Besuch« des Lehrers der Gerechtigkeit beziehen.]

†† **Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte** 220/1 (1958) M.-L. HENRY, Das Tier im religiösen Bewußtsein des alttestamentlichen Menschen (Tübingen, Mohr, 52 S.). [Von denjenigen Motiven ausgehend, in denen »eine Bewertung des Tieres als Partner und Begleiter des menschlichen Lebens enthalten ist«, wird in gefühlvoller Betrachtung und manchmal dichterisch gehobener Sprache die Bedeutung des Tieres für den Menschen erhoben. Denn in »der Begegnung mit dem Tier erfährt er das Phänomen Leben in seiner schillernden Buntheit und zwingenden Mächtigkeit«, wie sich denn auch »aus der Art, wie er es ergreift und deutend auf sein eigenes Dasein bezieht, . . . Wesen und Tiefe seines religiösen Weltgefühls bestimmen lassen«. So erscheinen Tier und Mensch als Freunde (z. B. II Sam 12) oder als vom magisch-religiösen Weltgefühl umschlossene Einheit (z. B. Gen 2), die in Gesetzgebung, Lyrik und Prophetie nachwirkt, während das Erwachen des rationalen Selbstgefühls die Scheidung herbeiführt (z. B. Gen 1). Schließlich findet sich das Tier als mit irrationaler Mächtigkeit versehen (z. B. I Reg 13) oder als religiöses Leitbild.]

Sammlung und Sendung (Festgabe für H. Rendtorff) 121—129 R. RENDTORFF, Kult, Mythos und Geschichte im alten Israel. [Bei den Elementen des israelitischen Kultus ist zu scheiden zwischen dem übernommenen Fremdgut (bei dem man z. T. mit Vorsicht von einer Historisierung des Mythos sprechen kann) und den genuin israelitischen, die den geschichtlichen Erinnerungen entstammen.]

† **Scottish Journal of Theology** 12 (1959), 68—82 R. DOBBIE, Deuteronomy and the Prophetic attitude to sacrifice. [Ein sorgfältiger Vergleich zwischen der deuteronomischen und der prophetischen Lehre zeigt, daß die Grundhaltung der ersteren einen wesentlich anderen Charakter trägt als die zweitgenannte. Die maßgebende Literatur wird geprüft und die vier Gründe herausgestellt, die dazu geführt haben, im Deuteronomium einen zuverlässigen Niederschlag der prophetischen Religion

und eine getreue Deutung der prophetischen Haltung gegenüber dem Kultus zu sehen. Aber diese Gründe beruhen auf einem Mißverständnis, denn 1. ist das Deuteronomium Teil einer politischen Unabhängigkeitsbewegung, die als solche zur Scheidung zwischen Jahvereligion und den Religionen anderer Völker führen mußte, 2. bietet es bei der Verurteilung verschiedener kultureller Praktiken nicht spezifisch ethische Kriterien, 3. bietet es das nicht-rationale, »sub-ethische« Kriterium des »Reinen« im Gegensatz zu prophetischen Kriterien. Darum kann das Deuteronomium nicht dazu benutzt das Argument zu stützen, die Propheten suchten den Kult eher zu verändern, denn ihn auszurotten.]

†† **Scripta minora** regiae societatis humaniorum litterarum Ludensis 1957/8,4

J. LINDBLOM, A study on the Immanuel Section in Isaiah, Isa. VII, 1—IX, 6 (Lund, Gleerup, 57 S.). [Von den in Jes 71—96 gesammelten Stücken aus der Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges stellen 71-9 und 710-17 zwei Versuche Jesajas dar, Ahas durch verheißende Zusagen vom Hilferuf an die Assyrer abzuhalten. Der Name des Jesajasohnes »Ein Rest, er wird umkehren« (= es wird einen Rest geben, und dieser wird umkehren) soll den König zum alleinigen Vertrauen auf Jahwe führen, so daß er als einer der Glaubenden eine glückliche Zukunft hat, während Unglaube mit Ungewißheit, Unbeständigkeit und Unruhe erfüllt (79). Das in 714ff. angekündigte »Zeichen« in der Bedeutung »Wunder« besteht aus einer Reihe von Erscheinungen, die eine Zeit voll Glück und Segen trotz der im Augenblick drohenden Gefahr ankündigen: Die junge Königin (*'almah*) wird bald einen Sohn gebären, den Jesaja — ungeachtet seines wirklichen Namens — mit dem symbolischen Namen Immanuel als Ausdruck der Segenszeit bezeichnet. In die gleiche Situation gehören 81-4, 9-10, 11-15 171-6, außerdem 91-6, das sich als ein prophetisch-kultischer Hymnus auf die Geburt des 714ff. erwarteten Prinzen bezieht. Hat Jesaja mit alledem ein glückhaftes Intermezzo in der Geschichte Judas und ein Hinausschieben des endgültigen Gerichts erhofft, so tritt wieder ein Umschwung zur Drohung ein, als Ahas trotz seiner Bemühungen die Hilfe Assyriens anruft. Dies zeigen 85-8 718-19, 20. 21-22, 23-25; schließlich zieht Jesaja sich von der Öffentlichkeit zurück 816-18. — Obwohl diese Deutung die Worte Jesajas in einen großen Zusammenhang bringt, lassen sich — von Einzelfragen abgesehen — Bedenken gegen den angenommenen mehrfachen Übergang von Unheil zu Heil und umgekehrt nicht unterdrücken.]

Sefarad 18 (1958) 1—9 J. M^a MILLAS VALLICROSA, Los plombos con inscripcion hebraica de »Ses Fontanelles« (Mallorca). [Drei Bleitafelchen (4/5. Jh. n. Chr.) mit Inschrift שְׁמוֹנֶה עָרֵי חַיִּים.] 10—28 N. PAVONCELLO, Gli »Hapax Legomena« nella Bibbia [Sprachliches Material, z. B. aus Onkelos und den Rabbinen, zu 66 hapax legomena im Pentateuch.] 41—50 A. ARCE, Codices hebreos y judaicos en la Biblioteca Universitaria de Valladolid. [U. a. eine unvollständige masoretische Handschrift des 15. Jh.s, mit Bemerkung auf Bl. 1: Cautae lege Libr. 3 und 4. Esdre quia non sunt canonici.] 51—59 M. FRAENKEL, Zur Deutung einiger Kontraktionen im Hebräischen. [Rechnet mit der Ausfallmöglichkeit von Alef, Ajin, He und zugleich von Konsonantenvertauschungen, so daß z. B. *ḵerušālaym* = *ḵir se'ā'im* »Felsenstadt« sein soll!] 219—240 F. CANTERA, Nueva Serie de Manuscritos Hebreos en Madrid 1. [In der Nationalbibliothek eine durch Randleisten reich illustrierte masoretische Handschrift des 15. Jh.s, in 61% der Fälle mit Ben Ašer, in 27% der Fälle mit Ben Naftali gehend. 2. Im Besitz der R. Academia de la Historia außer mittelalterlichen Texten (Raschi mit starken Abweichungen von der ed, Wilna) eine Handschrift Pentateuch (ab Gen 29 32) und Megilloth. Punktation weist einige Ben Naftali-Eigentümlichkeiten auf. Zusammenstellung der Abweichungen im Konsonantentext von BHK³ für Gen 29 32—321. Eingeschoben ein Calendarium, das die prognostische Bedeutung von Erdbeben in den einzelnen Monaten angibt, z. B. daß ein *ra'aš* im Siwan ein Viehsterben ankündigt.] 254—271 N. ALLONY-A. DIEZ MACHO, Otros dos manuscritos »palestineses« de Salmos. [Bespricht die in Tafel und Abdruck gebotenen Mss Cambr. T—S 20/53 (Ps 26 12—27 7 28 7—31 3 31 12—33 1) und T—S 20/54 (Ps 35 16—36 5 37 20—38 8 39 3—40 13) mit dem Ergebnis, daß die palästinisch punktierten Handschriften an keine »masora textual rigida y uniforme« angepaßt sind, wie das für den hebräischen Text der tiberiensischen und babylonischen der Fall ist.] 333—335 S. CAVALLETTI,

ידע nel Manuale di Disciplina. [In 1 Qs 10 9. 16 hat *jd'* die von ZOLLI, Sefarad 13, 23 ff. (vgl. ZAW 68, 208) für Prov 3 5 u. a. Stellen in Erwägung gezogene Bedeutung »anrufen«.]

* **Semitica.** Cahiers publiés par l'Institut d'Études Sémitiques de l'Université de Paris 8, 1958, 3–10 MAURICE SZNYCER, Remarques sur le graffiti phénicien en caractères grecs de la grotte de Wasta. [Die griechischen Buchstaben der seit RENAN bekannten Inschrift in der bei Tyrus gelegenen Astartehöhle von Wasta entsprechen — bei Vernachlässigung einiger unsicherer Lesungen — diesem phönizischen Text: **עבדני בן עבדצפן נשאת המעטפת חדשת לפעם**, der so zu übersetzen ist: »'Abdnanai ben-'Abdsaphun, ich habe dargebracht ein neues Gewand dem Pa'am«.] 11–20 1 Taf. PIERRE GRELOT, Remarques sur le bilingue grec-araméen d'Armazi. [Die 1941 von G. TSERETHLI veröffentlichte und seitdem mehrfach behandelte, dem 2. Jh. n. Chr. angehörige griechisch-aramäische Bilinguis aus Armazi im Kaukasus ist in ihrer griechischen Version (Z. 1–10) leicht verständlich, während ihr aramäischer Text (Z. 11–21 der Forschung noch viele Rätsel aufgibt. Sie lassen sich nur von der Annahme, daß ein schlechtes Aramäisch vorliegt, lösen, nicht von der Voraussetzung, die aramäischen Worte stellten z. T. iranisch zu lesende Ideogramme dar. Dies die Übersetzung: »Je suis Serapit, la fille de Zēwāh le jeune, le *pitiar* du roi Parsman; la femme de Iod-mangan, qui se montra aussi illustre que grand par l'habilité, chef de la cour du roi Hsifarnoug, fils d'Agrippa, chef de la cour du roi Parsman, Malheur de malheurs! Car elle n'était pas complètement vieille, et si bonne et belle que personne n'était comparable par la bonté; et elle est morte à XXI ans«.] 21–37 ANDRÉ CAGUOT, Le Psaume XCI. [Der Beter des ziemlich alten, keinesfalls nachexilischen Psalms ist ein König, dem Sieg über die Feinde in Aussicht gestellt wird. Die Nennung von 'Eljon und Schaddaj zeigt, daß der Psalm seine Stätte hat »in der Umgebung des Jerusalemer Tempels, wo sich die Anpassung Jahwes an 'Eljon vollzogen haben muß«.] 39–40 ANDRÉ VAILLANT, Le Josèphe slave et les Esséniens. [Die in der slavischen Übersetzung von Josephus, Bell. jud. über die Essener gemachte Aussage, daß ihnen auch die militärische Kunst bekannt sei, geht zurück auf »eine phantasievolle Übersetzung russischer Kopisten, die im 15. Jh. einen Ausdruck des 13. Jh.s nicht mehr zu verstehen vermochten«.] 41–53 MARC PHILONENKO, Le »Testament de Job« et les Thérapeutes. [Das 1833 von Kardinal ANGELO MAI nach einer vatikanischen Handschrift veröffentlichte griechische Testament Hiobs, das man meistens für das Werk eines Christen jüdischer Herkunft hielt, ist 1897 von K. KOHLER als ein essenischer Midrasch über das Hiobbuch erklärt worden, und die neuen Textfunde von Qumran bestätigen diese Annahme.] 54–79 T. FAHD, Une pratique clérormantique à la Ka'ba préislamique. [Würdigung des von Ibn Hišām reproduzierten Berichts des Ibn Ishāq über das Pfeilorakel Hubals, des Gottes der Ka'ba, und sonstiger Nachrichten über diese Orakelart, die mit dem Urim- und Tummim-Orakel mancherlei gemein hat.]

»Solange es heute heißt« (Festgabe für R. Hermann), 1958, S. 30–41 H. BEINTKER, Phase Domini. Zu Luthers Interpretation der μετάνοια. [Entfaltet die theologischen Zusammenhänge und den vollen Gehalt der zuerst in WA 1, 526, 1 ff. begegnenden Wiedergabe von μετάνοια durch *phase* (= πᾶσχα) *domini* = *transitus*, im Sinne Augustins: *per passionem enim transivit a morte ad vitam, et fecit nobis vitam credentibus in resurrectione eius: ut transeamus et nos de morte ad vitam.*] 153–162 A. JEPSEN, Die Begriffe des »Erlösens« im AT. [Ergebnis der einschlägigen Aussagen: »*padah* bedeutet das Loslösen aus dem Menschen unzerreißbaren Bindungen, Not, Tod und Versklavung; *ga'al* dagegen ist Wiederbringen von Besitz und Recht, Leben und Freiheit. Die Mittel, durch die beides, lösen und wiederbringen, erfolgt, sind nicht in dem Begriffe enthalten. Beides kann auf sehr verschiedene Weise erfolgen, jedenfalls nicht nur durch Freikauf.]

†† **Studenttage für die Pfarrer 1** (1958) J. J. STAMM, Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung (Bern, Paul Haupt, 56 S.). [Die in zwei Teile gegliederte Arbeit unterrichtet klar und gründlich über Entwicklung und Stand der Forschung und wird durch weiterführende Bemerkungen des Verf. bereichert. In den zuerst behandelten »allgemeinen Fragen« werden hinsichtlich der Überlieferung des Dekalogs die Unterschiede zwischen Ex 20 und Dtn 5 untersucht und die priesterschriftlichen, deuteronomischen und als älter denn diese zu beurteilenden Elemente skizziert. Das Problem

der ursprünglichen Gestalt wird an den Rekonstruktionsversuchen von R. KITTEL und K. RABAST beleuchtet, aber für letztlich unlösbar gehalten. Anders als in früheren Jahrzehnten wird besonders seit 1930 zunehmend ein hohes Alter, wenn nicht gar mosaischer Ursprung des Dekalogs angenommen; außer einer veränderten Auffassung von den Anfängen Israels haben dazu die Untersuchungen von S. MOWINCKEL und A. ALT beigetragen, die ausführlich dargestellt werden. Als weitere Fragen ergeben sich diejenigen nach dem Recht Israels vor dem Zwölfstämmebund und nach den Sprechern beim Vortrag der Rechtssätze beim Laubhüttenfest; für den Aufbau dieses Festes nimmt der Verf. die Vorschläge von G. v. RAD an und hält auch einen mosaischen Ursprung des Dekalogs für wahrscheinlich. Dem folgt in einem zweiten Teil die Exegese der Einleitung und der einzelnen Gebote des Dekalogs. Dabei werden besonders ausführlich die Fragen des Monotheismus (I), des Gottesbildes (II), des Sabbats (IV), des ungesetzlichen, gemeinschaftswidrigen Tötens (VI), des »Lügenzeugens« (IX) und des »Begehrens« (X) behandelt. Insgesamt ist der Dekalog das Freiheitsdokument Jahwes an sein Volk; was ihn im Rahmen der Religionsgeschichte auszeichnet, ist weniger sein Inhalt als vielmehr die Stellung, die ihm im Leben Israels zukam.]

Studies in the History of Religions (Supplements to *NUMEN*) IV. The Sacral Kingship. La regalità sacra (Leiden 1959, Brill). Eingesandte Sonderdrucke: 294–301 A. S. KAPELRUD, King David and the sons of Saul. [Das Verhalten Davids gegenüber den Saulsöhnen (auch Jonathan) ist durch die Tatsache bestimmt, daß es sich um die Familie des »Gesalbten«, also ein selbst sakrale Größe handelt. Das gilt auch für II Sam 21: Gerade um ihrer sakralen Bedeutung willen sind die Saulkinder geeignet, als »Opfer« zur Abwendung der Dürre zu dienen. It was only a man with the intelligence of David who could get such an idea: to use the very sacredness of the royal family to get rid of its members.] 302–315 J. HEMPEL, Herrschaftsform und Ichbewußtsein. [Unterscheidet das individuelle, das kollektive und das repräsentative Ich (König, Priester, Prophet) und versucht, die Geschichte vor allem des letztgenannten in Israel nach Eigenart und Grenzen, vor allem auch im Verhältnis zum Mythos, zu umreißen.]

Svensk Teologisk Kvartalskrift 1958 1–15 J. LINDBLOM, Till frågan om den religiösa mystikens väsen. [Bespricht die beiden religiösen Grundtypen der extrospektiven und der introspektiven Religion, die Bewahrung oder Aufhebung der Persönlichkeit im religiösen Erleben und die Bedeutung der Ekstase mit starker Betonung der Zugehörigkeit der Propheten zur extrospektiven Religion mit Aufrechterhaltung der Person im Erleben: »Karaktäristiskt för profeterna är dualism, icke monism, distans, icke omedelbarhet, bevarande av personligheten icke personlighetens förening med det gudomliga.]

*** **Syria 35 (1958)** 163–186 A. PARROT, Acquisitions et inédits du Musée du Louvre. [Metallarbeiten aus Syrien, Assyrien dem Iran und Cypern.] 187–197 H. SEYRIG, Antiquités syriennes. [Münzen mit Gegenstempel aus Syrien.] 198–217 H. GAZELLES, Hébreux, Ubrû, Hopirû. [In Ex 21 2 ist 'ibri kein Ethnicon; die Hapiru-Hebräer sind eine population flottante, die sich in der Mitte des 2. Jahrtausends in kanaanisches Gebieten niedergelassen hatte. Vgl. zur Sache den wichtigen Aufsatz von R. BORGER in ZDPV 74, S. 121 ff.] 218–226 A. PELLETIER, Le grand rideau du vestibule du temple de Jérusalem. 227–251 J. T. MILIK, Nouvelles inscriptions nabatéennes.

†† **Tarbiz 27 (1958)** Eingesandter Sonderdruck: 421–439 M. HARAN, Die levitischen Städte: Utopie und historische Wirklichkeit (hebr., I–II englische Zusammenfassung). [Die Listen der Levitenstädte in Lev 25 32–34 Num 35 1–8 Jos 21 1–4 sind weder rein fiktiv noch ausschließlich historisch zu verstehen, sondern spiegeln eine bestimmte geschichtlich-geographische Wirklichkeit wider, die mit utopischen Elementen ausgeschmückt ist. Die Wirklichkeit ist dadurch gekennzeichnet, daß zur Zeit der Herstellung der Listen die 48 Ortschaften levitische Familien enthielten, einige aber auch heidnische Ortsteile aufwiesen, so daß die Einwohnerschaft gemischt war und die Leviten nur einen Teil bildeten. Bei der Aufnahme der Listen in P wurden

die Ortschaften utopisch als ausschließliche Levitenstädte betrachtet. Die Frage nach der zeitlichen Einordnung der skizzierten geschichtlichen Wirklichkeit soll gesondert behandelt werden.]

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der althristlichen Literatur 73 (Studia Evangelica, Papers presented to the International Congress on »The Four Gospels in 1957« held at Christ Church, Oxford 1957) 613—621 P. KAHLE, The Greek Bible and the Gospels, Fragments from the Judean Desert. [Gemeinsam mit dem Pap. Ryl. 458, dem Pap. Fuad 266 und einer von BARTHÉLEMY veröffentlichten Lederrolle zum Dodekapropheten bezeugen drei von SKEHAN in Straßburg behandelte Fragmente aus 4Q einen griechischen Text des AT aus dem 2. Jh. v. Chr., wie der im Aristeasbrief berichteten alexandrinischen Revision einer älteren Übersetzung zugrundegelegen hat.]

Theologische Arbeiten 11 (o. J.) H. RICHTER, Studien zu Hiob, Der Aufbau des Hiobbuches, dargestellt an den Gattungen des Rechtslebens (Berlin, Evang. Verlagsanstalt, 147 S.). [Durch eine Darstellung des babylonischen, ägyptischen und israelitischen Rechtslebens unterbaute und durch ein gutes Register bequem erschlossene erweiterte Darstellung der in Evang. Theologie oben S. 220 dargelegten Grundthesen.]

Theologische Existenz Heute 65 (1958): E. HALLER, Die Erzählung von dem Propheten Jona. [Die nahe bei der poetischen Weisheitsdichtung stehende nachexilische Lehrschrift entschlüsselt den Charakter des Jona psychologisch durch das Medium der Erzählung, wie sie im »Abendkreis« (sod) der Männer weitergegeben wird. Dieser Erzählung wird mit eindringendem Verständnis in kleinen Abschnitten nachgegangen, unter Herausstellung auch gelegentlich mehrfacher Deutungsmöglichkeiten. Ergebnis: »Die Konsequenz der Glaubenssysteme muß sich immer an irgendeinem Punkte von einem unerwarteten und unberechenbaren geschichtlichen Eingreifen Jahwes beschämen lassen! Dies Erbarmen Gottes muß »die recht menschliche Logik der dem Reden und Handeln Gottes nachhinkenden Theologen korrigieren«. Die Jonaerzählung will dabei ein Beispiel dafür sein, daß »die Erwählung Israels bereits implizit einen missionarischen, zeugnishaften Sinn hat.«]

Theologische Literaturzeitung 83 (1958), 241—250 G. FOHRER, Das Symptomatische der Ezechielforschung. [Zeigt, wie sich in der Ezechielforschung wie in einem Brennpunkt die Anliegen, aber auch die Gefahren der modernen Prophetenforschung überhaupt in ihrem Fragen nach Werden, Urform, Tradierung und Glossierung der »Worte« geltend machen.] 249—254 H. STERN, Die Synagoge von Dura-Europos. [Besprechung von KRAELING, The Excavations at Dura VIII, 1 The Synagogue. Siehe ZAW 69, 103ff., 234ff.] 329—334 L. ROST, Zu den Festopfertvorschriften von Num 28 und 29. [Herkunft der vier verschiedenen Bedeutungen von Brotdarbringungen im israelitischen Ritual: Schaubrote, wohl ägyptischen Ursprungs; »Brot« als Bezeichnung für das Opfer(mahl) überhaupt, assyrisch-babylonischer Herkunft; Verwendung beim *zbb šlmjm*, aus der vorgriechischen und vorsemitischen Schicht im Raum südlich des Taurus stammend, und bei dem weitest verbreiteten »Erstlingsopfer«, dem *bkwrjm*-Fest.] 547—550 W. SCHMAUCH, In memoriam Carl Steuernagel, gest. 4. März 1958, [pietätvolle Gedenkrede am Sarge.] 601—608 D. MICHAELIS, Das Buch Jesus Sirach als typischer Ausdruck für das Gottesverhältnis des nachalttestamentlichen Menschen. [Der sprachliche Zusammenhang mit prophetischen Schriften (Hab., Joel, Nah., Jes.), die Verwendung außerkanonischen Schrifttums, die Auseinandersetzung mit dem eindringenden hellenischen Geist sowie formgeschichtliche Beobachtungen bilden den Unterbau für eine Analyse des Glaubens des Buches: Gleichsetzung von Chokma und Thora, Geschichte als Anschauungsmaterial für die Auswirkungen von Gesetzestreue und Ungehorsam (Vergleich von Sir 44ff. mit Vergil, Aeneis VI.), Fehlen einer unmittelbaren Gottesbeziehung.] 887f. H. J. KRAUS, In Memoriam Volkmar Hertrich. [Kurzer Nachruf.] 887—890 R. SCHWARZ, Bibliographie Volkmar Hertrich. — Referate über theologische Dissertationen in Maschinenschrift: 585f. KL. BALTZER, Das Bundesformular. Sein Ursprung und seine Verwendung im AT (Heidelberg 1957). 589f. H. DONNER, Studien zur Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte der Reiche Israel und Juda (Leipzig 1957). 641—643

S. HERRMANN, Die Ursprünge der prophetischen Heilserwartung im AT (Leipzig 1957). 643 W. HERRMANN, Die Bedeutung der Propheten im Geschichtsaufriß des Deuteronomisten, dargestellt im Rahmen seiner theologischen Leitgedanken (Berlin 1957). 647f. R. KNIERIM, Studien zur israelitischen Rechts- und Kultusgeschichte: cht' und chms, zwei Begriffe für Sünde in Israel und ihr Sitz im Leben (Heidelberg 1957). 715–717 H. PFEIFER, Die Bedeutung des AT für das deutsche evangelische (bes. lutherische) Kirchenlied des 16. und 17. Jhs von Luther bis c. 1660 (Jena 1958). 720–721 G. SAUER, Die strafende Vergeltung Gottes in den Psalmen. Eine frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung (Basel 1957). 722–723 W. SEEBER, Der Weg der Tradition von der Lade Jahwes im AT (Kiel 1956). 723–725 H. STAUDIGEL, Die Begriffe Gerechtigkeit und Leben und das Problem der Gerechtigkeit Gottes bei Ezechiel (Rostock 1957). 725–726 W. TANNERT, Jeremia und Deuterocesaja. Eine Untersuchung zur Frage ihres literarischen und theologischen Zusammenhanges (Leipzig 1956).

Theologische Studien 54 J. J. STAMM, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im AT (1959, 22 S.). [Unter Verwendung seines Aufsatzes in der »Antwort«, S. 84ff. (vgl. ZAW 68, 188) wird die exegetische Geschichte von Gen 126 von Calvin bis GUNKEL, HUMBERT, KÖHLER und BARTH skizziert und erarbeitet, daß die Ebenbildlichkeit zwar die Gestalt (GUNKEL), aber nicht die Gestalt allein betrifft, sondern darüber hinaus »Personsein, Partnerschaft«. »Im letzten geht es bei der Imago ... um etwas Geistiges, das sich dem Hebräer freilich nicht ohne ein zugehöriges Äußeres darbieten konnte.« Ein Ausblick auf Jesus als das Bild Gottes schließt das Heft.]

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Eingesandter Sonderdruck aus VI, 13 (1958), 796–813 R. RENDTORFF, Προφήτης Β Ἰσραὴλ im AT. [Die Schwierigkeit, daß einerseits der nominal wie verbal begegnende Stamm nb' »nur einen Teil dessen (deckt), was im AT als Prophetie zu bezeichnen ist«, andererseits aber das Nebeneinander institutionell gebundener Gestalten und solcher, bei denen von solchen Bindungen nichts zu erkennen ist, lassen ein zusammenhängendes geschichtliches Bild nicht gewinnen, sondern nur, »welches Bild die Überlieferung an bestimmten Punkten vom Propheten hat«. Die Aufgabe wird in der Weise angegangen, daß zunächst die Etymologie von nb', sodann die verbale und anschließend die nominale Verwendung für Prophetengruppen und Einzelgestalten sowie die Übertragung auf ältere Gestalten (Abraham, Aron, Mirjam, Moses) vorgeführt wird. In den prophetischen Schriften begegnet Nabi als (Selbst)bezeichnung für den »Schriftpropheten« selbst, als Bezeichnung für ältere als zuverlässig anerkannte Verkünder des Jahwewillens (z. B. Hes 38 17), meist aber im Plural polemisch (z. B. Jes 28 7ff.). Das damit gestellte Problem des »wahren« und des »falschen« Propheten begegnet auch in Dtn 13 2ff. 18 20, das inhaltlich Jer 28 s. nahesteht. Im nachexilischen Schrifttum tritt nabi'im im wesentlichen als Bezeichnung der Schriftpropheten auf. Andere Bezeichnungen für den Propheten sind iš (hā)'alohim, ro'ah und hozāh. Unter den Formen, in denen der Inhalt der prophetischen Verkündigung ausgesprochen wird, ragen das Verheißungs- und Drohwort, ergänzt durch Schelt- und Mahnwort hervor. Das Wort ist häufig in einer Vision empfangen und durch Zeichenhandlungen unterstrichen. Ein kurzer Hinweis auf den Sprachgebrauch der LXX beschließt den Artikel.]

Theologische Zeitschrift 14 (1958), 81–88 M. PHILONENKO, Le Maître de Justice et la Sagesse de Salomon. [Sap. Sal. 2 12–20 5 1–7 beziehen sich nicht auf die »collectivité des pieux«, sondern auf den »Lehrer«, dont on nous décrit le destin tragique et le glorieux triomphe. Die These wird durch lexikalische und stilistische Beobachtungen zu stützen gesucht, die die Inspiration des Verfassers der Sap. durch die Gottesknechtslieder Deuterocesajas aufzeigen, durch diese aber nicht hinreichend erklärt werden. Der Verf. dürfte den »Lehrer« persönlich gekannt haben.] 107–119 R. SMEND, De Wette und das Verhältnis zwischen historischer Bibelkritik und philosophischem System im 19. Jahrhundert. [Zeigt den Einfluß von J. F. FRIES auf DE WETTE in seiner »zweiten Periode« (1811–1813) und sucht unter Korrektur landläufiger Meinungen die Kritik des AT (und parallel laufend weithin des NT) im 19. Jh. in drei Phasen zu schildern: 1. von philosophischen Voraussetzungen freie Textanalyse (früher DE WETTE), 2. durch die Geschichtsphilosophie Hegels bestimmte historische Synthese (VATKE), 3. »die vom philosophischen System befreite historische Synthese«

(WELLHAUSEN).] 133—135 G. R. DRIVER, On *ḥēmāh* 'hot anger, fury' and also 'fiery wine'. [In Jes 27 4 Hab 2 15 (Text nach IQpHab zu verbessern!) Hi 36 18 ist *ḥēmāh* als »feuriger Wein« zu verstehen, eine Übersetzung, die nach den verwandten semitischen Sprachen möglich und durch LXX Jer 25 15 gedeckt ist.] 401—415 R. PRESS, Der zeitgeschichtliche Hintergrund der Wallfahrtspsalmen. [Bei den exilischen Gemeindefeiern gesungen als Vorausnahme der kommenden Befreiung.]

†† **Theologische Zeitschrift** 15 (1959), 1—21 G. FOHRER, Nun aber hat mein Auge dich geschaut. Der innere Aufbau des Buches Hiob. [Abgesehen von der Rahmen-erzählung, für die der Dichter die alte Hioblegende verwendet hat, besteht die eigentliche Hiobdichtung aus zwei Teilen: der unmittelbaren Auseinandersetzung zwischen Hiob und seinen Freunden, die sich in drei Redegängen vollzieht, und derjenigen zwischen Hiob und Gott, deren drei Abschnitte formgeschichtlich und sachlich eng zusammengehören. Im ersten Teil bilden die drei Hiobreden jedes Redegangs eine innere Einheit, wie auch die jeweiligen drei Antworten der Freunde eine gleiche Thematik aufweisen. Auf diese Weise wird ein klarer und straffer kompositorischer und gedanklicher Aufbau des Dialogs und jeder einzelnen Rede sichtbar. Der zweite Teil umfaßt die Herausforderungsreden Hiobs, die Gottesrede und das Bekenntnis der Wende Hiobs — eine Dreiheit, die formal dem Aufbau Klage — Orakel — Dank bzw. Gewißheit der Erhörung oder rechtliche Herausforderung — Gottesurteil — An-eignung des Urteils entspricht, inhaltlich aber die praktisch-persönliche Lösung des Hiobproblems der menschlichen Existenz im Leide und des rechten Verhaltens in ihm herbeiführt.]

† **Theology** 62 (1959), 97—100 P. R. ACKROYD, Commentaries on Ezekiel. [Über-sicht und Wertung der Kommentare und Untersuchungen, vor allem der englischen, aber auch mit Hinweis auf das deutsche »Handbuch zum AT« und das einschlägige Material bei G. WIDENGREN, Literary and psychological aspects of the Hebrew Prophets.]

Trierer Theologische Zeitschrift (67. Jahrg. Pastor Bonus) 1958, 129—145. 224—246 J. BLINZLER, Zum Problem der Brüder des Herrn. [Die sog. Brüder und Schwestern Jesu waren seine Vettern und Basen, deren Verwandtschaft teils (Simon, Judas) über den Bruder des Joseph, Klopas, teils einen ungenannten Bruder des Jo-seph oder der Maria ging (Mutter: die »andere Maria«). Klopas war Davidide, der ungenannte Vater des Jakobus und Joses priesterlicher oder levitischer Herkunft. Der weitere Sprachgebrauch des griechischen ἀδελφός erklärt sich durch Übertragung des aramäischen 'aḥ, das mangels aramäischer Worte für »Vetter« usw. auch die weiteren Verwandtschaftsgrade umfaßt.]

Tübinger Universitätsreden 5 (1958): O. EISSFELDT, Enno Littmann, gest. am 4. Mai 1958, Gedenkrede bei der Akademischen Gedächtnisfeier in Tübingen am 15. Juli 1958. [Lebenslauf und Lebenswerk unter besonderer Hervorhebung der Epi-graphik. Besonders interessant die indirekte Charakterisierung L.s durch seine Ge-denkworte auf andere Fachgenossen, vor allem auf JULIUS WELLHAUSEN.]

Università di Roma-Centro di studi semitici. Studi Semitici I (1958): Le antiche Divinità Semitiche. Studi di J. BOTTÉRO, M. J. DAHOOD, W. CASSEL raccolti da S. MOSCATI. [11—15 S. MOSCATI, La questione delle antiche divinità semitiche. [Be-rechtigung und Schwierigkeit der Fragestellung u. a. durch das Problem, ob Gleich-heiten der Gottheiten Überreste einer alten Ur-Einheit oder Wirkung einer Beein-flussung der einen Religion durch die andere darstellen.] 17—63 J. BOTTÉRO, Les divinités sémitiques anciennes en Mésopotamie. [Für die ursemitischen Gottheiten kommen die aus dem Sumerischen, überhaupt die aus dem Kulturland stammenden nicht in Frage. Aus den drei Einwandererschichten (präsargonisch, akkadisch, amur-ritsch) ergibt sich — unter Ausschaltung der »Multiplikationen« derselben Gottheit — als Grundbestand: El, Sin (zugleich die beiden »primitivsten«), Ištar, Šamaš, Adad, außer El astrale Gottheiten (wie auch Aja und Ea). Dazu treten »geographische« Gottheiten: Apsum, Išum, Narum, Padan, Ālum.] 65—94 M. J. DAHOOD, Ancient Semitic deities in Syria and Palestine. [Die Verschiedenheit des nordwestsemitischen Pantheons vom mesopotamischen zeigt sich vor allem darin, daß nur El beiden ge-

meinsam ist. Hingegen stammt Baal und wohl auch Dagan aus Syrien, ebenso u. a. Ašerah und Anath, ebenso Košar, Hauron und Rešef, während 'Aṭtar und Aṭart als gemeinsemitisch gelten müssen. Yerah, Šapaš, Šaḥar und Šalim, Yam und Mot haben zwar südarabische oder mesopotamische Gegenstücke, stammen aber doch aus dem nordwestsemitischen Pantheon.] 95—117 W. CASHEL, Die alten semitischen Gottheiten in Arabien. [Die Quellen, anhebend mit den assyrischen Königsinschriften, zeigen wohl den astralen Charakter der arabischen Religion, aber ein ständiges Fließen und Sichverändern der Gottheiten, unter denen nur El stabil ist.] 119—140 S. MOSCATI, Considerazioni conclusive. [Zieht — nicht ohne Kritik im Einzelnen — das Fazit aus den vorher gegebenen Beiträgen. Es erscheint ihm wahrscheinlich, daß in der beduinischen Vorzeit der Semiten der Glaube an ein höchstes Wesen (El) und möglicherweise an astrale (kosmische) Wesen — aber nicht als anthropomorphe Götter! — bestanden hat.]

Universitas (Eingesandter Sonderdruck aus der englischen Ausgabe) 2 (1958), 271—276 H. SCHMÖKEL, Recent Excavations in the Middle East. [Übersicht, aus Palästina nur Qumran skizziert.]

University of Southampton, Montefiore Foundation: H. H. ROWLEY, The Dead Sea Scrolls from Qumran. [Wiederholt seine Datierung ins 2. Jh. a. C. und seine vorsichtige Zurückhaltung gegenüber einer Überschätzung der Bedeutung der Texte für Johannes d. T. (hinsichtlich der Taufe: »It may be that John the Baptist owed something to such a rite of the sect«) und erst recht für Jesus selbst, wobei vor allem die These, Jesus habe »modelled Himself on the Teacher of Righteousness« scharf zurückgewiesen wird.]

Verbum Domini 36 (1958), 93—97 B. VAWTER, De iustitia sociali apud prophetas praeexilicos (Relatus de These defensa coram Pont. Ist. Biblico 19. XII. 1957). [Schilderung des Gedankenganges und der Methode, die zu dem entscheidenden Satz geführt haben: . . . eorum doctrinam de re sociali fuisse in substantia semper eandem et constantem, ipsis omnibus antiquiorem, ab eis decerptam de religione unica et peculiari Israel, et in legibus illius religionis iam corroboratam.]

Verkündigung des Kommenden: Predigten über alttestamentliche Texte, herausgegeben von CL. WESTERMANN (München, Kaiser 1958, 189 S.). [Predigten, gehalten zwischen 1935 und 1957, die meisten 1956, von Predigern sehr verschiedener »theologischer« Herkunft und kirchlicher Stellung, Lutheranern und Reformierten, über folgende Texte: Gen 32 22-32 (2), Dtn 34 I Sam 17 1-9. 37-51 24 II Sam 24 I Reg 19 1-18 Jes 6 1-12. 1-8 50 4-11 Jer 15 15-21 Hos 2 21 f. 4 1-3 Am 3 1-2 8 10-14 Ps 39 8 42 139 1-6 Dan 9 3-6. 14-18. 18 Qoh 8 16—9 10 Sir 40 20-23 (Traureden). Der Herausgeber hat sich nicht nur auf die Auswahl dieser Predigten beschränkt, sondern gibt eine Einleitung zum Ganzen und je eine solche zu den Predigten über die drei Teile des Kanons und endlich eine kurze Besprechung jeder einzelnen Predigt. Sein Grundgedanke ist dieser, daß es in der Predigt um die Verkündigung der großen Taten gehe (wobei die Frage der Predigt über »unhistorische« Berichte doch wohl zu kurz gestreift wird), so daß auch bei den Predigten über prophetische Texte die Auswahl zweckmäßig die Worte, die in konkreten Berichten begegnen, bevorzugen sollte, und Predigten über Psalm- und Weisheitstexte besonderen Schwierigkeiten unterliegen (Bevorzugung von Psalmen, in denen Gottes Lob für bestimmte Taten gesungen wird). Wer selbst oft genug über alttestamentliche Texte gepredigt hat, würde fast in jedem Falle sowohl zur Predigt selbst als zu der Besprechung durch den Herausgeber etwas anzumerken haben, eine Kennzeichnung einer Predigt als »gut« und »gelingen« (S. 75) würde er vermeiden, soviel auch aus diesen Besprechungen zu »lernen« ist. Durch welche Predigt er sich innerlich angesprochen weiß, ist viel zu sehr mit dem eigenen persönlichen Schicksal verknüpft, als daß es vor eine Öffentlichkeit gehörte. Man kann für die Vielfalt der Zeugnisse in diesem Bande nur danken.]

Veröffentlichung des Leo Baeck Institute of Jews from Germany: L. BAECK, Aus drei Jahrtausenden. Wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens. Mit einer Einführung von H. LIEBESCHÜTZ (Tü-

bingen 1958, J. C. B. Mohr, 402 S.).¹⁾ [1938 bereits gedruckt, dann aber trotz vorheriger Druckgenehmigung eingezogen und vernichtet, ist das vorliegende Werk ein lebendiges Zeugnis für das deutsche Judentum der ersten Jahrzehnte nach der Jahrhundertwende, Methoden und Ergebnisse der Text- (S. 240 ff. zu Dtn 33 16) und Literarkritik (S. 187 ff. die Datierung von Daniel) werden genutzt, aber das geschieht mehr am Rande, wie auch Fragen der Entstehung von Midrasch und Mischna im Hintergrund bleiben. Das Schwergewicht liegt vielmehr ganz auf dem Inhaltlichen, der Deutung des »Wesens« des Judentums, auch in seinem Anderssein gegenüber dem Christentum, in dem doch jüdische Gedanken kräftig weiterleben (S. 121 ff. Judentum in der Kirche). Aus der Auseinandersetzung mit dem Christentum wird auch das Zurückgedrängtwerden der Haggadda zugunsten der Halacha verstanden. Wesensspannung gegenüber dem Christentum bedeutet zugleich eine solche gegenüber dem Platonismus (S. 142 ff. griechische und jüdische Predigt), Darlegungen, die sich — und das ist das Bedeutsame — ohne jedes Ressentiment in ruhiger, sachlicher »religionsgeschichtlicher« Diskussion vollziehen. Auch Paulus, der in sehr interessanter Weise als Vertreter einer »romantischen Religion« (S. 47 ff.) dargestellt wird, erscheint nicht als der verabscheuungswürdige Apostat. In der Gegenwart aber haben Judentum und Christentum zentrale Probleme gemeinsam, vor allem die Frage nach dem Historismus und seiner Überwindung. Das gilt natürlich für das »westliche«, genauer, wie gesagt das deutsche Judentum, und es ist bei der Problemstellung BAECKs erklärlich, daß das streng nach der Thora lebende Ostjudentum, für das der Sabbath nicht durch die Umwelt auf die häusliche Feier des Freitagabend reduziert ist, an der »das Priesterliche und Poetische von Vater und Mutter« (S. 381) sich auswirken soll, und daß der Zionismus fast ganz außer Betracht bleiben. In dem ausgezeichneten Register findet sich der letztere einmal. Auf die Darlegungen über die Geschichte dieses westlichen Judentums seit der Aufklärung und unter ihrem Einfluß oder die Nachwirkung DILTHEYS auf BAECK kann in einer Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft nicht eingegangen werden. Je mehr man die lebendige Dynamik des heutigen Israel beachtet, desto stärker kommt einem zum Bewußtsein, daß B.s Darstellung bereits beginnt, historische Bedeutung zu gewinnen (vgl. etwa S. 380 f. die romanisierenden Bemerkungen über das Hebräische als die Sprache, die den jungen Menschen »aus dem Alltag herausführen (kann) in eine Sphäre des Poetischen hinein«), aber als Zeugnis einer geistig und sittlich großen Bewegung, über deren Bedeutung für das Judentum selbst dem Nichtjuden kein Urteil zusteht.]

* **Vetus Testamentum** 8 (1958) 337—343 ELIAS AUERBACH, Neujahrs- und Versöhnungs-Fest in den biblischen Quellen. [Soweit die uns zur Verfügung stehenden Quellen eine Aussage zulassen, hat es in biblischer Zeit bei den Juden weder ein Neujahrs- noch ein Versöhnungsfest gegeben. Insbesondere läßt der Geschehnisse des Jahres 445 v. Chr. behandelnde Bericht von Neh 8 weder von einem Neujahrs- noch von einem Versöhnungsfest etwas erkennen.] 344—373 A. M. DUBARLE, Les textes divers du livre de Judith. A propos d'un ouvrage récent. [In Auseinandersetzung mit dem neuhebräisch geschriebenen Buch von Y. M. GRINTZ, »Sefer Yehudith. A Reconstruction of the Original Hebrew Text with Introduction, Commentary, Appendices and Indices, Jerusalem 1957« stellt D. fest: Der griechische Text des Judithbuches ist nicht einfach eine getreue Übersetzung des hebräischen Originals, sondern weist Anzeichen dafür auf, daß der Übersetzer mit der Septuaginta-Übersetzung vertraut war und sich von ihr hat beeinflussen lassen. Die uns erhaltenen fünf hebräischen Texttypen stellen keine freie Übersetzung der Vulgata, sondern eine dem vom griechischen Übersetzer benutzten semitischen Original nahestehende Textform dar, die nach Ausweis der Verwandtschaft von I Kor 10 1-10 mit der der Vulgata ähnlichen hebräischen Textform von Judith 8 25 dem Paulus vorgelegen zu haben scheint. Auch hinsichtlich der historischen Auswertung des Judithbuches verdient seine hebräische Textform, die das Geschehen in der griechischen Zeit ansetzt, den Vorzug vor der griechischen, die es in die persische Zeit legt.] 374—379 RAYMOND S. FOSTER, A note

¹⁾ In einer schönen Würdigung weist H. L. GOLDSCHMIDT (Deutsche Universitätszeitung 14, 1959, S. 92 ff) darauf hin, daß in dieser Ausgabe zwei wesentliche Aufsätze fehlen: Die Pharisäer ein Kapitel jüdischer Geschichte, und: Das Evangelium als Urkunde jüdischer Glaubensgeschichte, sowie darauf, daß The faith of Paul 1952 eine »Zustimmendere Würdigung« des Apostels biete als sie hier gegeben wird.

on Ezechiel XVII 1–10 and 22–24. [Diese Abschnitte bezeugen die Anerkennung Jojachins als rechtmäßigen Königs durch Hesekiel und seine Opposition gegen Zedekia. Von hier aus wird es wahrscheinlich, daß 19 10–14 durch die Kunde von Jojachins Tod veranlaßt ist und das Begräbnis der Hoffnung darstellt, die der Prophet auf die durch diesen König gewährleistete Fortdauer der Davidischen Dynastie gesetzt hatte.] 380–390 S. B. FROST, Asseveration by Thanksgiving. [Aufzählung und Kommentierung von Stellen aus den Psalmen und anderen Teilen des AT, in denen die Dankagung eine Beteuerung darstellt. So ist in Ps 118 20–21 »Dieses Tor gehört Jahwe, nur die Gerechten dürfen es durchschreiten. 21 Ich danke dir, daß du mich erhört hast und meine Hilfe geworden bist« der v. 21 von dem Frommen ausgesprochene Dank die Antwort auf die v. 20 von dem priesterlichen Schwellenhüter gemachte Feststellung, daß nur die Gerechten Jahwes Tor durchschreiten dürfen, besagt nämlich: Ich bin gerecht.] 391–404 ISAAC RABINOWITZ, The guides of righteousness. [מורה הדרך bedeutet in den außerbiblischen Qumrantexten »Führer der Gerechten« und wird von den »Kommentaren« auf Zeitgenossen, von den Damaskusschrift-Fragmenten als Äquivalent von מורה הדרך »Führer des wieder vereinten Israel« auf einen kürzlich gestorbenen Zeitgenossen angewendet. Dabei haben die »Kommentare« mit »Führer der Gerechten« Mattathias und Judas Maccabäus im Auge, während der in den Damaskusfragmenten erwähnte kürzlich verstorbene Führer nur Judas Maccabäus sein kann.] 405–418 HAROLD S. STERN, The knowledge of good and evil. [Erkenntnis, Entscheidungsfreiheit und Sexualität kann durch die Wendung zum Ausdruck gebracht werden. Dabei lassen sich diese drei Fähigkeiten auf die der freien Wahl als Wissen um mehrere Möglichkeiten zurückführen, und in der Paradieses-Erzählung steht dieses im Vordergrund.] 419–424 MARCO TREVES, The date of the war of the sons of light. [Die Kriegerrolle aus Qumran hat nicht etwa einen utopisch-eschatologischen, sondern einen real-nationalen Krieg im Auge, der in der Gegenwart des Verfassers, 143 v. Chr., gegen die Seleukiden geführt werden soll.] 425 W. BAARS, Einige Bemerkungen zu einem altlateinischen Text von Nehemia. [Textkritische Vorschläge auf Grund der von B. BISCHOFF, in »Studi e Testi« 121, 1946, S. 410–419 veröffentlichten Fragmente einer altlateinischen Übersetzung des Nehemia-Buches.] 425 A. JEPSEN, *Amah* und *Schiphcha*—Nachtrag V T VIII 3. [Auf die sachliche Unterschiedenheit von *amah* und *schiphcha* und ihre Unbrauchbarkeit als Quellenscheidungs-Kriterien hat bereits B. JACOB, Das erste Buch der Tora, 1934, S. 982 aufmerksam gemacht.] 426–428 HELMUT BRUNNER, Gerechtigkeit als Fundament des Thrones. [Israel hat die Ps 89 15 97 2 Prov 16 2 20 28 bezeugte Vorstellung von der Gerechtigkeit als Stütze des Thrones wohl aus Ägypten übernommen, und zwar wahrscheinlich im Zusammenhang mit der Übernahme des Vorbildes für den Thron Salomos.] 428–429 HELMUT BRUNNER, »Was aus dem Munde Gottes geht«. [Die Dtn 8 3 bezeugte Vorstellung, daß die Lebensmittel ständig durch das schöpferische Wort Jahwes geschaffen werden, kommt in Ägypten im Zusammenhang mit der Schöpferfähigkeit des Ptah vor. Abhängigkeit Israels von Ägypten oder allgemein-orientalisches Geistesgut?] 429–432 FRANCIS SPARLING NORTH, Hosea's introduction to his book. [Abgesehen von der Überschrift 1 1 ist nach Ausweis der textlichen Überlieferung Hos 1 von Haus aus ein Ich-Bericht, an dessen Authentizität zu zweifeln kein Grund vorliegt.] 432–433 REUVEN YARON, A ramessid parallel to 1 K II, 33, 44–45. [Wie die Erzählung von der Hinrichtung Joabs und Simeis mit einem Wunsche für das Wohlergehen der Davidischen Dynastie verbunden ist, so folgt in dem Turiner juristischen Papyrus aus der Regierung Ramses' IV. auf die Verwünschung der an der Harems-Verschönerung Beteiligten eine Selbstpräzisierung des Königs als »geschützt und verteidigt für immer, weil gehörend zu den gerechten Königen, die sind vor Amon-Re, König der Götter, und vor Osiris, Herrscher der Ewigkeit«.] 432–435 J. ALBERT SOGGIN, Einige Bemerkungen über Jeremias II 34. [Der korrigierte Text des Verses führt zu dieser Übersetzung: »Gar fand man an deinen Säumen (oder Händen) das Blut der Leben (armer) Unschuldiger; nicht fand ich (Jahwe) es (das Blut) beim Einbruch, sondern auf jeder Terebinthe«.] 435–436 SALOMON SPEIER, Die Bedeutung von לאתנשאה in einem Kairoer Genisafragment. [In dem REJ 16, 1957, S. 5–26 von P. GRELOT veröffentlichten Geniza-Fragment ist das ש von לאתנשאה als ש, nicht als ש zu lesen, so daß der betreffende Passus nicht mit GRELOT als »und sie haben verursacht, daß wir weit von dir entfernt sind«, sondern als »Und sie haben verursacht, daß wir von dir vergessen worden sind« zu übersetzen ist.] 436–438 G. VERMES,

»The Torah is a light«. [Die bildliche Bezeichnung von Wahrheit, Offenbarung, Thora als Licht ist Jes 51 4 Hos 6 5 Zeph 3 5 Ps 43 3 119 105 Prov 6 23 bezeugt. So braucht das **לְאִיִּר מִשְׁפָּטִיכָה** in dem Qumran-Fragment von Dtn 33 10 nicht mit Th. H. GASTER (oben S. 217–219) auf hellenistischen Einfluß zurückgeführt zu werden.] 438 NORMAN E. WAGNER, A note on Isaiah VII 4. [In dem **כִּי בַחֲרִי אֶף רִצִּין וְאֶרֶם וּבֶן רַמְלִיָּהוּ** der vollständigen Jesajarolle aus Qumran stellt **בַּחֲרִי** das Partic. pass. des qal dar, so daß zu übersetzen ist: »Denn Erwählte des Zorns sind Rezin und Aram und der Sohn Remaljas.«.] 438–440 F. ZIMMERMANN, Bel and the dragon. [Die Erzählung von Bel und dem Drachen stellt einen späten, vielfach undeutlich gewordenen Nachklang des Mythos vom Kampfe Marduks gegen Tiamat dar. Das **sāru** »Wind« des Mythos ist nach dem aramäischen **סַרְרָא**, **סַרְרָתָא** als »Gerste« verstanden worden, die in Verbindung mit Fett und Pech ein passendes Futter für den Drachen darstellt, und bei der Übersetzung der aramäischen Vorlage ins Griechische ist die falsche Auffassung von **סַרְרָתָא** als »Haar« hinzugekommen.] 441–446 Reviews. [ALFONS DEISSLER, Psalm 119 (118) und seine Theologie, 1953 von CAZELLES; JAMES B. PRITCHARD, The Excavations at Herodian Jericho, 1951 durch H. J. FRANKEN; MEIR WALLENSTEIN, Some Unpublished Piyuṭim from the Cairo Genizah, 1956 durch A. SCHEIBER.] 447f. Book List. 449–468 Indexes. 9, 1959 1–10 JAMES BARR, The meaning of »mythology« in relation to the Old Testament. [Während für die Israel benachbarten Kulturen der Mythos ein zur Sicherung des Bestandes der Menschheit unentbehrliches Mittel ist, indem die Vorgänge in der Menschenwelt denen der Götterwelt entsprechen, schließt der israelitische Glaube solche Gleichsetzung von Gott und Mensch aus. Für ihn steht im Mittelpunkt die Geschichte. Was an mythologischen Stoffen aus der Nachbarschaft in Israel eindringt, wird seinen heilsgeschichtlichen Überlieferungen angepaßt.] 11–30 E. M. GOOD, The Barberini Greek version of Habakkuk III. [Würdigung der im MS Barberinus Gr. 549 der Vaticana und in ein paar anderen Handschriften erhaltenen selbständigen, also weder den LXX- noch einen der anderen griechischen Texte vertretenden Übersetzung von Hab 3: 1. Darbietung des Textes mit sehr ausführlichem Apparat; 2. Besonderheiten der hebräischen Vorlage; 3. Besonderheiten des Barb.; 4. Verwandtschaft mit anderen Übersetzungen, insbesondere der achmimischen; 5. Heimat Ägypten, Entstehungszeit 1. Hälfte des 2. Jh.s n. Chr.] 31–39 HEINZ KRUSE, Noch einmal zur Josephusstelle Antiqu. 18, 1, 5. [In der VT 7, 1957, S. 318f. von J. CARMIGNAC behandelten Josephusstelle korrigiert KRUSE das **Δακῶν τοῖς πλεῖστοις** in **Σακῶν τοῖς ποδῖστοις** und gewinnt so für die Stelle diese Übersetzung: »Ihre (der Essener) Lebensweise ist durchaus nicht verschieden, sondern ganz ähnlich der Lebensweise derjenigen (indischen) *Saken*, die man *Buddhisten* nennt.«.] 40–46 J. J. RABINOWITZ, Exodus XXII 4 and the Septuagint version thereof. [Die Alexandrinische Übersetzung von Ex 22 4 hat den originalen Gesetzestext mißverstanden und verschlimmbessert, BICKERMAN, Revue internationale des droits de l'antiquité III, 3, 1956, S. 97ff. sowohl den originalen Gesetzestext als auch die LXX-Übersetzung falsch verstanden und dazu noch die rabbinische Interpretation des Gesetzes mißdeutet.] 47–57 MASAO SEKINE, Davidsbund und Sinaibund bei Jeremiah. [Seit der Jer 36 30 gegen Jojakim ausgesprochenen Drohung hat Jeremiah für die davidische Dynastie kein Interesse mehr. Seitdem hat für ihn nur der Sinaibund Bedeutung, wie die aus der letzten Zeit Jeremias stammende Weissagung vom neuen Bunde Jer 31 31–34 zeigt.] 58–64 R. TOURNAY, Le Psaume CXLI. [Text- und formkritische Untersuchung des zur Gattung der Gebete der »Armen« gehörenden und wie die ihm ähnlichen Psalmen 140 und 9 + 10 dem 3. Jh. v. Chr. zugeschriebenen Psalms.] 65–72 G. VERMES, Pre-mishnaic Jewish worship and the phylacteries from the Dead Sea. [Historische Erklärung der Unterschiede zwischen den bei Qumrān gefundenen Tephillin und dem im Wādi Murabba'āt aufgetauchten, mit besonderer Beachtung der jeweilig gebrachten Bibeltexte. Das Phylakterion aus dem Wādi Murabba'āt zeigt, daß zur Zeit des Barkochba-Aufstandes, also 132–135 n. Chr., die Mischna-vorschriften über die Phylakterien schon gültig waren, während die aus Qumrān den ältesten Beleg für die hohe Bedeutung, die der jüdische Kultus dem Dekalog einräumt, darstellen.] 73–84 G. A. WAINWRIGHT, Some early Philistine history. [Kaphthor ist Cilicia Tracheia, wohin die Philister, ein mit den Dardanern identischer illyrischer Stamm, aus ihrer nordwestlichen Heimat gekommen sind. Zusammenhänge mit Gestalten des um 1300 v. Chr. anzusetzenden Trojanischen Krieges und Aufzeigung

von Verwandtschaft philistäischer Namen mit »griechischen«: 'Akisch = 'Αγκούς Anchises, Goliath = Alyattes usw.] 85–86 R. BORGER, Gen. IV 1. [Die beiden assyrischen Personennamen *Itti-ili-ašāmšu* »Ich habe ihn von Gott gekauft« und *Ištu-Aššur-ašāmšu* »Ich habe ihn von Assur gekauft« werfen auf Gen 41 **קִנִּיתִי אֶשׁ אֶת-יְהוָה** neues Licht und lassen eine Änderung des hier stehenden **אֶת** als unnötig erscheinen.

86–88 Z. W. FALK, Exodus XXI 6. [Die Ex 21⁶ beschriebene Zeremonie besagt, daß der Herr des Sklaven vor Gott das Ende seiner Sklavenschaft bezeugt, der Sklave selbst aber seinen Entschluß, Sklave zu bleiben, kundtut und daß der Herr dann diesen Entschluß symbolisch bestätigt.] 88–89 Z. W. FALK, Ezra VII 26. [In Ergänzung der VT 7, 1957, S. 400 von RUNDGREN zu Esr 7²⁶ **שָׁרְשׁוּ** gemachten Bemerkungen wird auf die Talmudwiedergabe des Wortes mit *hardapah* hingewiesen, das, wie *murda* Jes 14⁶ zeigt, von Haus aus so etwas wie »Schläge« bedeutet haben muß.] 89–91 REUVEN YARON, The Coptos Decree and 2 Sam XII 14. [Der in dem aus dem 18. Jh. v. Chr. stammenden Dekret gegen einen Rebellen ausgesprochene Fluch, daß er behandelt werden solle, wie einer, »der feindlich ist den Gegnern seines Gottes« zeigt, daß der II Sam 12¹⁴ von Nathan dem David gemachte Vorwurf, er habe »die Feinde Jahwes schwer verhöhnt« einen Euphemismus darstellt und keiner Änderung bedarf.] 91–94 LESTER J. KUPFER, The repentance of Job. [Nach Untersuchung der neun sonstigen Stellen mit **מָאָס** im Hiobbuch wird als Bedeutung dieses Wortes in 42⁵⁻⁶ festgestellt: »Hiob erkennt nun, wie töricht es von ihm war, daß er Worte oder Argumente, die moralistischer Art sind und die Vergeltungstheorie vertreten, gebraucht hat. Diese Worte verwirft er jetzt als wertlos.«] 95–98 J. ALBERTO SOGGIN, Jeremias VI 27–30. [Analyse des hebräischen Textes, die zu dieser Übersetzung führt: »27 Zum Prüfer in meinem Volke habe ich dich bestellt; du sollst wissen, wie es zu prüfen und seinen Wandel zu erforschen. 28 Sie alle sind Erzmüßmutige, Leute, die Verleumdung treiben, alle handeln sie verkehrt. 29 Es schnaubt der Blasbalg, wegen des Feuers ist das Blei fertig, ebenso Kupfer und Eisen. Umsonst hat der Schmelzer geschmolzen: die Schlechten ließen sich nicht ausscheiden!«] 99–101 HANS JOACHIM STOEBE, Zu Vet. Test. VII S. 297f. (HENRI MICHAUD, Un passage difficile dans l'inscription de Siloe). [Bedenken gegen die von MICHAUD für *zāh* in Z. 3 vorgeschlagene Bedeutung »Belebung«, »Eifer« oder dergleichen und Erneuerung der von STOEBE, ZDPV 71, 1955, S. 124ff. versuchten Erklärung als »enge Stelle«, »Berührungspunkt« oder dergleichen.] 101–107 MEIR WALLENSTEIN, The palaeography of the *zayin* in the Hymns Scroll with special reference to the interpretation of related obscure passages. [In SUKENIKS »Ozar ha-Megilloth ha-Genuzoth«, 1956 wird an folgenden Stellen bei Lesung der bisher anders gedeuteten Buchstaben als **ז** eine sinnvolle Übersetzung ermöglicht: Taf. XLV, Z. 5 **וּמֹל** statt **וּמֹל**; Taf. XL, Z. 14 **כְּרוּ** statt **כְּרוּ** Taf. XXXIX, Z. 9 **מִזֶּה** statt **מִזֶּה**.] 108–111 Reviews. [Ginze Russiyah contains facsimiles of Genizah Manuscripts of Bible etc. Compiled, Arranged and Identified by PR. ABRAHAM I. KATSCH, Part. II, New York 1958 durch CAZELLES; JOSEPH SCHREINER, Septuaginta-Massora des Buches der Richter, Rom 1957 durch G. LAMBERT.]. 110 Book List. 113–121 E. AUERBACH, Der Wechsel des Jahresanfangs in Juda. [Nachdem 605–604 v. Chr. Juda babylonischer Vasall geworden war, wurde als Zeichen der Oberhoheit Babels Juni/Juli 604 hier der im Frühjahr beginnende babylonische Kalender eingeführt. Dieses Faktum macht es sicher, daß der Priesterkodex erst nach 604 redigiert worden ist.] 122–129 S. A. BIRNBAUM, A sheet of an eight century synagogue scroll. [Würdigung eines der Bibliothek des Jewish College in London gehörigen, 155 cm langen, 48, 1–53,2 hohen, um 700 n. Chr. beschriebenen Blattes, das in sieben Spalten den hebräischen Text von Ex 9¹⁸–13² aufweist.] 130–137 J. BLAU, Adverbia als psychologische und grammatische Subjekte/Prädikate im Bibelhebräisch. [Untersuchung von Fällen wie Gen 41¹⁷ **בְּחִלְמִי הִנֵּנִי עֹמֵד עַל-שֵׁפֶת הַיָּר**, wo **בְּחִלְמִי** grammatisches Prädikat, **הִנֵּנִי** grammatisches Subjekt und **עֹמֵד** adverbelle Bestimmung ist, und Erklärung dieses Satztypus aus dem Bestreben, »den Widerspruch zwischen psychologischer und grammatischer Gliederung zu beseitigen.«] 138–157 J. H. EATON, The origin of the Book of Isaiah. [Den schillernden Charakter unseres Jesajabuches, das einerseits von »mehreren Jesajas« herzurühren scheint, andererseits doch den Eindruck der Einheitlichkeit macht, vermag die skandinavischen Gelehrten zu dankende Erkenntnis von der Bedeutung der Prophetengenossenschaften, von ihrer Verbindung mit dem Kultus und von der in ihren Reihen gepflegten münd-

lichen Tradition verständlich zu machen. Einige Komplexe des Buches, namentlich Stücke aus c. 1—12 und c. 28—33, sind von Jesaja zusammengestellt, rühren also aus dem 8. Jh. v. Chr. her. Unter Anpassung an die jeweilige Gegenwart und unter Hinzufügung neuen Materials sind diese Komplexe im Kreise der Jesajajünger von Generation zu Generation weiter gegeben. Im 7. Jh. ist die Hauptmasse von c. 13—23 und c. 24—27, im 6. Jh. und teilweise noch später c. 34—35 und c. 40—66 hinzugekommen, wobei aber auch die spätesten Stücke Verwandtschaft mit den von Jesaja selbst herrührenden Worten erkennen lassen und sich dadurch als aus dem Kreise der Jünger Jesajas stammend ausweisen. Rechte Wertung des Wesens und Wirkens der Jünger Jesajas vermag also zur Aufhellung des Werdegangs unseres Jesajabuches wesentlich beizutragen.] 158—177 A. MURTONEN, The use and meaning of the words *l̥barek* and *b̥rakah* in the Old Testament. [Die unter Absehen von der Etymologie des Stammes und seinem Vorkommen in anderen semitischen Sprachen vorgenommene Untersuchung von hebräischem *l̥bārēk* und *b̥rākāh* stellt als ihre primäre Bedeutung »Fruchtbarmachung« fest: Fruchtbarmachung der Erde durch Wasser, des Weibes durch den Samen des Mannes usw.] 178—191 E. R. ROWLANDS, The Targum and the Peshiṭta version of the Book of Isaiah. [Fälle wie Jes 57 18, wo *ו*, *ס* und *י* *וְאֵתְּנֶהָ* in gleicher Weise mit »trösten« oder dergleichen wiedergeben, werden weithin so zu erklären sein, daß *ו* und *ס* hier von jüdischer Tradition abhängig sind.] 192—201 K. D. SCHUNCK, Drei Seleukiden im Buche Kohelet? [Koh 4 13-16, wo in v. 14 statt *וְהָיָה כְּהָיָה* (Haus) der Vertriebenen» und *וְהָיָה כְּהָיָה* »Familienhaupt« verbessert werden muß, hat die 246 v. Chr. geschehene Ablösung des Antiochos II. durch Seleukos II. und die ins Jahr 222 fallende Thronbesteigung des mit dem »zweiten Jüngling« gemeinten Antiochos III. im Auge. 10 16-17 bezieht sich auf die 203 v. Chr. geschehene Thronbesteigung des Ptolemaeus V. »Kohelet« hat sein Buch zwischen 202 und 200 v. Chr. verfaßt.] 202—205 R. DAVIDSON, The interpretation of Jeremiah XVII 5—8. [17 5-8 ist der älteste Beweis dafür, daß Jeremia sich von der nationalen Hochspannung, die Josias Reform von 621 v. Chr. das Gepräge gegeben hatte, später distanziert hat. Die zu der Katastrophe von Megiddo und dem Tode Josias führenden politischen Auswirkungen dieser Hochspannung verurteilt Jeremia als »sich auf Menschen verlassen und Fleisch zu seinem Arm nehmen«.] 205—209 H. MICHAUD, Resserrement ou animation? [STOEBE gegenüber, der VT 9, 1959, S. 99—101 für das in Zeile 3 der Siloah-Inschrift vorkommende *וְדָה* das Verständnis als »Verengung« vorgeschlagen hat, bleibt MICHAUD bei seiner VT 8, 1958, S. 297—302 vorgelegten Erklärung des Wortes als »Belebung«, »Beseelung« oder dergleichen.] 209—210 J. J. RABINOWITZ, An additional note on *כְּרָאשׁ*. [In Ergänzung von VT 7, 1957, S. 398f. wird auf die Ähnlichkeit von II Sam 3 29 »Möge es fallen auf das Haupt Joabs« mit einer Wendung im Turiner Gerichtspapyrus aufmerksam gemacht und daraus gefolgert, daß die Gesetzessprache des Ägypten der 20. Dynastie von semitischer Diktion beeinflußt worden ist.] 211—223 Reviews. [J. BOTTÉRO, Archives royales de Mari, VII: Textes administratifs de la salle 110, Paris 1958 durch CAZELLES; A. M. DUBARLE, Le péché originel dans l'Écriture, Paris 1958 durch CAZELLES; Lachish IV. (Tell ed-Duweir). The Bronze Age. By O. TUFNELL. 2 Volumes, London 1958 durch H. J. FRANKEN; WILLIAM L. HOLLADAY, The Root *šûbh* in the Old Testament, with Particular Reference to its Usages in Covenantal Contexts, Leiden 1959 durch J. PHILIP HYATT; Talmud Babilonese. Trattato delle Benedizioni a cura di E. ZOLLI con uno studio introduttivo di SOFIA CVALETTI, Bari 1958.] 223—224 Book List.

V. T. Suppl. 6 (1958): PH. REYMOND, L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancient Testament (XVI u. 282 S.). [Es ist der große Vorzug der vorliegenden ausgezeichneten Dissertation, daß sie nicht von literarischen, sondern von den natürlichen Gegebenheiten ausgeht, von den klimatischen (La météorologie), geographisch-geologischen (Les eaux terrestres) und kulturgeschichtlichen Wirklichkeiten (L'homme et l'eau), an die sich eine Behandlung des Meeres anschließt. Daß in einer so aufgebauten Arbeit die Sintflut nur knapp eine Seite in Anspruch nimmt, ist nur für eine oberflächliche Betrachtung verwunderlich. Sie gehört nicht, wie etwa die Maßnahmen der Belagerer und der Belagerten für das Abschneiden oder das Sicherstellen der Wasserversorgung, zu den praktischen Gegebenheiten des palästinischen Lebens. Um so mehr ist hervorzuheben, daß R. sich nicht mit einer — im übrigen Stelle für Stelle textkritisch und lexikalisch sorgfältig unterbauten — Darlegung der Tatsäch-

lichkeiten und ihrer bildhaften Verwendung begnügt, sondern Punkt für Punkt erarbeitet, in welcher Weise jede von ihnen dem Glauben an den die Natur beherrschenden Schöpfergott eingegliedert ist und ihm Ausdruck verleiht, z. B. den Unterschied des uranfänglichen Ozeans (*ʾēhom*) von dem gegenwärtigen Meer beachtet, der auch in den Unterschied der »Wasser von oben« und der »Wasser von unten« (vgl. die Behandlung des *ʾed* Gen 26) hineinspielt. Im engeren Sinne religionsgeschichtlich ist das darauf folgende Kapitel Superstitions, rites, éléments culturels en relation avec l'eau, in dem die noch nachweisbaren Reste alter Wassergöttheiten (also »superstitions« vom Standpunkt der abgeschlossenen »Theologie« des AT aus gesehen), der Ozean als der Ort der Toten, die Erfrischung der Toten (wobei nicht zu seinem Rechte kommt, daß Jes 26 19 mit dem *ʾal ʾovōt* schwerlich an den natürlichen Tau denkt), die Benutzung des Wassers in allerhand Riten und abschließend die Bedeutung des Jerusalemer Tempels und der »Lebensquelle« dargelegt werden. Ein kurzes Schlußkapitel schließt das Ganze mit einem Ausblick auf die christliche Taufe im Hinblick auf I Cor 10 1f. 11 Seiten Bibliographie, 16 Seiten Indizes der behandelten hebräischen Termini und 11 Seiten Index der Bibelstellen geben Zeugnis von der umfassenden hier geleisteten Arbeit.]

Vortrag beim Antritt des Rektorats und zur Eröffnung des Studienjahres 1957/58 der Philosophisch-Theologischen Akademie zu Paderborn: O. SCHILLING, Die Höhlenfunde vom Toten Meer: Ende, Anfang oder Übergang? (1958, Schöningh, 24 S. und 4 Tafeln.). [Eine Behandlung vor allem sittlicher Fragen, des »Lehrers«, der Messiaslehre und des Neuen Bundes im Vergleich mit den Verheißungen des AT, zeigt, daß in den Texten »um Fragen gerungen wird und Antworten gesucht werden, auf die hin auch das NT seine Zeit angesprochen hat«.]

Vox Theologica Eingesandter Sonderdruck ohne Jahrgabe: 117–122 P. WINTER, The main literary problem of the Lukan Infancy story. [Knappe Zusammenfassung der zahlreichen Arbeiten des Verf. (Zusammenstellung S. 119^f, vgl. auch ZAW 69, 258) über das in Lc 1f. vorliegende Muster (mündliche Erweiterungen alttestamentlicher Geburtserzählungen), Umgestaltung des hebräisch zugrundeliegenden Dokumentes durch doppelte Überarbeitung. Das »Dokument« selbst nicht aus einem Guß.]

Western Watch 10 (1959), 1–19 D. N. FREEDMAN, The Slave of Yahweh. [Auf dem Hintergrund einer soziologischen Bestimmung der Bedeutung des Stammes *b'd* sowohl in nominaler als verbaler Verwendung in Israel im Zusammenhang mit der Stellung des Sklaven im alten Orient im allgemeinen wird die Verwendung bei Deuterosejasa (nicht nur in den Ebed-Liedern) dargestellt mit dem Ergebnis der kollektiven Deutung auf Israel (in 49 1–6 auf die Exilierten). Nachdrücklich wird hervorgehoben, daß der Gedanke des stellvertretenden Leidens als »Dienst« die sonstigen Verwendungen des Terminus transzendiert.]

†† **Die Wiener Schule der Völkerkunde**, Festschrift anläßlich des 25jährigen Bestandes des Institutes für Völkerkunde der Universität Wien, 1956, 349–368 J. HENNINGER, Zur Frage des Haaropfers bei den Semiten. [Nach einer Übersicht über die Verbreitung des Brauchs werden die magische Auffassung und die Deutung als Opfer in eigentlichem Sinn abgelehnt. Die rituelle Haarschur und Darbringung des Haars sind eher als Initiations- oder Desakralisationsriten (Zurücklassen des im Weizezustand gewachsenen Haars vor Rückkehr ins profane Leben) aufzufassen. Dazu tritt ein drittes Element, das mit R. DUSSAUD als »matérialisation de la prière« bezeichnet wird.]

†† **Wiener Studien 69** (1956) 372–384 F. BÖMER, Die römischen Ernteopfer und die Fische im Philisterlande (Interpretationen zu Ovid, Fasti IV, 679ff., 901ff.). [Nachwirkung der Simonsage über die Septuaginta auf eine zu vermutende hellenistische Quelle, aus der Babrios geschöpft und an der Ovid mit der ihm eigenen Selbständigkeit weiter gearbeitet hat.]

†† **Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 54** (1957) 1–8 G. J. BOTTERWECK, Marginalien zum alttestamentlichen Auferstehungsglauben. [Während Hos 6 1f. 13 14 Hes 37 und Jes 53 bildlich zu verstehen sind, meinen Jes 25 8 die end-

gültige Todesbeseitigung und damit die Unsterblichkeit als eschatologische Wirklichkeit und Jes 26 19 Dan 12 1 ff. II Macc 7 in allerdings verschiedener Weise die Auferstehung. Der Auferstehungsglaube ist nicht aus außerisraelitischen Kulturen, sondern aus dem Glauben an Jahwes totale Macht herzuleiten.] 9—10 V. CHRISTIAN, Sum. lu-an-né-ba-tu = akkad. mahhû »Ekstatiker«, [Schlägt für die angeführte sumerische Berufsbezeichnung die Übersetzung »der Mann, er geht in den Himmel ein« vor und verweist für das Verständnis solcher Ekstatiker auf das Schamanentum. Als Personenname wird die Bezeichnung nach dem Beispiel des »Familien-Schamanismus« mit erblicher Schamanenwürde vom Vater dem Sohn verliehen, wenn er hofft, daß dieser sein Nachfolger wird.] 77—85 M. HÖFNER, War der sabäische Mukarrib ein »Priesterfürst«? [Interessant wegen der Vermutung 82 f., daß beim südarabischen *hmrm* ein ähnliches Ritual mit Tötung eines Tieres gebräuchlich gewesen sein könnte wie beim »Eselstöten« der Mari-Texte und Gen 15 9 Jer 34 18 f.] 157—160 A. POHL, Einige Gedanken zur Habiru-Frage. [Zu der Frage, ob unter den Hapiru ein Volk oder eine soziale Klasse zu verstehen sei, wird vor allem keilschriftliches Material beigebracht, das für die erstere Auffassung spricht.]

Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Ges.-Sprachw. VII (1958), S. 751—766 H. BARDTKE (Exegese) und H. WAGNER (Katechese). Von der Exegese zum Unterrichtsentwurf. [Suchen den Weg von der wissenschaftlichen Exegese zum praktischen Unterricht zu bahnen für Gen 11 1-9 12 1-8 Ex 3 1-15 Am 7 10-17 durch Herausarbeitung von jeweiligen Leitsätzen und je eines Unterrichtsentwurfes für Unter- und Oberstufe auf Grund des — freilich bisweilen recht »formal« gestalteten — Scopus (z. B. zu Ex 3: »Gott beruft in Mose den Führer des Volkes, legitimiert ihn und rüstet ihn zum Dienst mit göttlicher Kraft«).] 767—772 W. KESSLER, Aus welchen Gründen wird die Bezeichnung »Jahwe Zebaoth« in der späteren Zeit gemieden? [Um der ihr anhaftenden »Momente der Integration«, der in dem Glaubensgedanken der Oberherrschaft Jahwes über die heidnische Götterwelt doch eben mitschwingenden Anerkennung derselben.] 885—890 O. EISSFELDT, Des Matthäus Aurigallus Hebräische Grammatik von 1523. [Bedeutung und Grenzen mit Druckproben.] 1059—1078 O. PODCZEK, Die Arbeit am AT in Halle zur Zeit des Pietismus. — Das Collegium Orientale theologicum A. H. Franckes. [Ausbreitung des Quellenmaterials für die Gründung 1702 und die Tätigkeit bis 1704, d. h. bis die Arbeit an der Bibelausgabe Joh. Heinr. Michaelis' für andere Arbeiten keine Zeit mehr ließ, und die Nachklänge nach 1720 (Erscheinen der Bibelausgabe.) 1173—1186 H.-J. ZOBEL, Die Hebraisten an der Universität zu Wittenberg (1502—1817). [Durch zahlreiche Anmerkungen exakt unterbaute, bis 1588 ausführliche, von da ab skizzenhafte Vorführung der in Wittenberg dozierenden Hebraisten.]

World Christian Books 24 (1958) R. B. SCOTT, The Psalms as Christian Praise. [Sucht eine Antwort auf die Frage, wie eine lange vor Christus entstandene Hymnensammlung in der christlichen Kirche als gottesdienstliches und erbauliches Buch verwandt werden konnte und kann. Die Antwort wird vorbereitet durch eine sachliche Darlegung über den Psalter als im Kult gebrauchte Liedsammlung, seinen Inhalt (Überschriften, Gattungen), seine Traditionsgeschichte sowie seine vor- und unterchristlichen Glaubenselemente. Sie wird gegeben in dem ausschlaggebenden Schlußkapitel: The Psalms as Christian Scripture in dem doppelten Sinn, daß in ihnen Gott redet in einer anticipation of the fuller revelation which was to come in Christ, und daß in ihnen uns geholfen wird in addressing our prayers and praise to Him.]

†† **Wort und Wahrheit 13 (1958), 273—282** H. SCHMÖKEL, Stadt aus der Steinzeit. Entscheidungen eines Jahrzehnts archäologischer Forschung in Vorderasien. [Zusammenfassender Überblick über die Ausgrabungen in 1. Kleinasien: Boghazköi, Tontafelfunde, Beicesultan und Karatepe; 2. Syrien-Palästina: Ugarit, Chazor und Jericho; 3. Mesopotamien mit Armenien: Mari, Reste von Gesetzessammlungen der Zeit vor Hammurabi, sumerische Texte, Eridu, Bahrein, Urartu, ferner Einzelfunde in Mari, Uruk, Nimrud u. a., literarische Funde vom Sultantepe und zahlreiche Texte über die beachtlichen Leistungen der damaligen Wissenschaft.]

Yale Judaica Series, Vol. XIII: 1. 2 W. G. BRAUDE, The Midrasch on Psalms Translated from the Hebrew and Aramaic (Yale Univ. Press, 1959, XXXvi + 563 S. + 630 S.). [Der bisher nur einmal — von A. WÜNSCHE 1892 f. — in eine euro-

päische Sprache übersetzte Midrasch wird hier im wesentlichen nach der BUBERSchen Ausgabe (Wilna 1891) ins Englische übertragen und mit reichen Anmerkungen (II 397—525), einem Glossar (II 529—532) und guten Indizes (533—630) versehen, in druck- und papiermäßig vorzüglicher Ausstattung zugänglich gemacht. Die Einleitung (I XI—XXXvi) bringt alles Wissenswerte über den Charakter des Midrasch als Sammlung größerer oder kurzer »Homilien« rabbinischer Autoritäten, unter denen Hillel und Schammai die ältesten sind und von denen kein namentlich genannter in die nachtalmudische Zeit hinabführt, wenn auch die Zusammenstellung zu dem überlieferten Midrasch ins 9. Jh. und nach Italien gehören mag. In der Theologie und im Geschichtsbild folgt der Midrasch der Tradition. Daß sich dabei gewisse Spannungen innerhalb des Midrasch selbst ergeben, zeigt ein von BR. nicht angemerkter Widerspruch zwischen den von ihm für die von Abraham getroffene Wahl des Joch der vier Königreiche statt der Gehenna in den unterstrichenen Stellen der Auslegung von Ps 40 4 (Gott trifft die Wahl für Abraham, der wohl falsch gewählt haben würde) und 52 8 (Abraham selbst wählt richtig). Textkritisch bedeutsam die Auswertung des Ketib in Hes 48 19 (I 13 zu Ps 110 225; vgl. II 441 f. Anm. 30 zu Ps 17 10 Nachtrag). — Es wäre sehr dankenswert, wenn neben die Gießener Mischna weitere Midraschim in so gediegener Übersetzung treten würden!]

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 108 (1958), 1—13
J. FÜCK, Carl Brockelmann (1868—1956) 14—20 H. FLEISCH et J. STARCKY, Jean Cantineau (1899—1956) 21—40 O. PRITSAK, Hans Heinrich Schaeder (31. 1. 1896—13. 3. 1957). [Drei, jede in ihrer Eigenart bedeutsame, mit je einem guten Bilde geschmückte, Lebens- und Werkdarstellungen, durch die wesentliche Züge herauszutreten, die nebeneinander die Orientalistik unseres Jahrhunderts kennzeichnen: die noch allesumspannende streng sachlich gebundene Erforschung und Darstellung der semitischen Sprachen und Literaturen (BROCKELMANN), die Spezialisierung auf ein bestimmtes engeres Gebiet von Inschriften und Texten (CANTINEAU) und die weit-schweifende Verbindung der orientalistischen Gegebenheiten mit dem geistig Lebendigen, das dem Forscher in Literatur und Kunst vergangener Zeiten, aber auch seiner Gegenwart entgegentritt und ihn befruchtet (SCHAEDEr).] 54—65 L. SCHNITZLER, Darstellungen von Vorderasiaten auf griechischen Vasen. [Von der Darstellung eines bärtigen Mannes durch den sog. Hegesiboulos Maler an finden sich immer wieder Bilder orientalischer Menschen mit einer Einteilung im Bregmagebiet, entsprechend ägyptischen Darstellungen der 18. und 19. Dynastie, vor allem von Gefangenen im Haremheb-Grab. Sie lassen sich nicht auf ein bestimmtes Volk beziehen, sondern die Einteilung ist wohl ein Erbgut der »Autochthonen«, zumal es sich bei aeneolithischen Skeletten aus Byblos findet, das in geschichtlicher Zeit auf die zugewanderten Stämme übertragen war — also intensive »Rassemischung« durch Konubium oder illegitime Beziehungen belegt.] 66—73 F. WACHSMUTH, Was ist ein »*Hilani*«, was ein »*bît hilâni*«? [Die Texte sprechen nie von *hilani* allein, sondern stets nur von *bît hilâni*, das als »Einzelhaus mit Außenwanddurchbrechungen verschiedenster Art zu verstehen ist«.]

†† **Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie 51, N. F. 17 (1955), 130—166** W. VON SODEN, Gibt es ein Zeugnis dafür, daß die Babylonier an die Wiederauferstehung Marduks geglaubt haben? [Neubearbeitung der beiden Texte KAR 143 (VAT 9555) und KAR 219 (VAT 9538), die seit H. ZIMMERN überwiegend auf Tod und Auferstehung Marduks gedeutet werden, wobei diese Assurtexte durch zwei weitere Ninive-Duplikate ergänzt werden. Auf Grund genauer philologischer Bearbeitung ergibt sich, daß der Text seiner Form nach zwar den sog. Kultkommentaren nahesteht, tatsächlich aber ein für die breite Öffentlichkeit bestimmtes Propagandawerk ist. Was von Bel-Marduk berichtet wird, ist so ungewöhnlich, daß es in der Kultlegende des Neujahrsfestes nicht gestanden haben kann. Das neue Göttergericht gegen Marduk, von dem die Rede ist, scheint unter Sanherib aus politischen Gründen erdacht worden zu sein, um die Ausschaltung Babyloniens religiös zu rechtfertigen.] 167—179 E. EBELING, Ein neuassyrisches Beschwörungsritual gegen Bann und Tod. [Der Text K. 2535 und 2598 (ed. R. C. THOMPSON, Assyrian Medical Texts, 1923, 71 f.) handelt nicht von medizinischen Dingen, sondern stellt ein Beschwörungsritual gegen Tod und Untergang einer Familie durch Bann und Pest dar. Er könnte zu der Serie *teppuṣ ṣallim* gehören, die A. UNGNAD in AfO 14, 251 ff., behandelt hat,

und ist unter die Quellen für die Magie der Assyrer einzureihen. Aufbau: Schilderung des Zustandes des Betroffenen; erste Ritualhandlung zur Kräftigung der zehn »Steine« für ein apotropäisches Halsband; Gebet an Šamaš; zweite Ritualhandlung mit Kleiderwechsel; Tragen des Halsbandes.] 52, N. F. 18 (1957), 216–223 H. OTTEN, Zwei alt-hethitische Belege zu den Hapiru (SA.GAZ). [Zwei Ergänzungen zu dem Material in J. BOTTÉRO, Le problème des Hapiru, aus Text 141/d (= KUB XXXVI 106) und 298/n und 756/f (bisher unveröffentlicht), die sich auf die Zeit des 17./16. Jh.s beziehen. Sie handeln von militärischer Dienstleistung, wobei die Hapiru anderen militärischen Formationen und Chargen gleichgestellt sind.] 224–234 W. VON SODEN, Ein neues Bruchstück des assyrischen Kommentars zum Marduk-Ordal. [Ein bisher unveröffentlichtes Bruchstück einer weiteren Ninivefassung des in 51, N. F. 17, 130ff., behandelten Textes, auf das R. C. THOMPSON in AAA 20 (1933), 77, hingewiesen hatte. Die sorgsame Bearbeitung fördert das Verständnis des Assurtextes in einigen Einzelheiten.]

†† **Zeitschrift für katholische Theologie** 80 (1958), 493–515 C. SCHEDL, Bund und Erwählung. Das Mysterium Israels in geschichtstheologischer Schau. [Nach sprachlichen Vorbemerkungen wird die Bundestheologie von Abraham Gen 15 durch das AT verfolgt bis zur Verbindung mit der messianischen Hoffnung einerseits und der Bedrohung durch die Gesetzesfrömmigkeit andererseits und dann über Qumran die Linie ins NT bis zum Geschichtsmysterium der paulinischen Theologie ausgezogen.]

Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 10 (1958) 97–124 E. SCHERING, Adam und die Schlange. Androgyner Mythos und Moralismus bei Antoinette Bourignon. Ein Beitrag zum Einfluß Jakob Böhmes auf das französische Geistesleben. [Zu beachten, wie die von Jakob Böhmes Gestaltung des Mythos vom androgynen Adam angeregte französische Mystikerin ihrerseits durch den Marquis de Marsay auf den Kreis der Berleburger Bibel zurückgewirkt hat.] 193–208 O. KAISER, Das Orakel als Mittel der Rechtsfindung im alten Ägypten. [Vorführung der ältesten Beispiele (Thronbesteigung der Hatschepsut als König) für staatsrechtlich wirksame Orakel, seine Form (Nicken des Kopfes des in der Barke getragenen Gottes? Bewegung der ganzen Barke?), Berufungsmöglichkeit bei der Anwendung im Strafprozeß, Frage der Steuerung des Orakels (Herleitung der Barkenbewegungen aus »unbewußten Impulsen« der Barkenträger?).] 240–243 E. L. DIETRICH, Ist die jüdische »Gerechtigkeit« ein kaufmännischer Begriff. Gedanken zur Frage des jüdischen und griechischen Selbstverständnisses. [Antwort: Nein, sondern ein richterlicher.]

Zeitschrift für Theologie und Kirche 55 (1958), 31–51 KL. KOCH, Die Eigenart der priesterschriftlichen Sinaigesetzgebung. [Von Haus aus nichtjerusalemale Ritualien sind jerusalemisch überarbeitet. Sinn des Kultus ist Herstellung von Heiligkeit, die nie von Jahve ausgesagt wird¹, vielmehr »eine rein irdische Größe . . . der Ursprung des von Gott gewollten menschlich-völkischen Daseins im ausgezeichneten Sinne« ist. Zweck der einzelnen kultischen Bräuche ist dabei die Beseitigung von Sünden, deren Vorhandensein vorausgesetzt wird, durch Sühne, als deren Subjekt freilich Jahve nie genannt, die vielmehr »in einem letzten Abstand von Jahve gehalten« wird. Erfahrbare wird Jahves Wesen vielmehr in der Begegnung mit seiner Herrlichkeit, bei der er zum Menschen redet.] 51–63 O. KAISER, Die Begründung der Sittlichkeit im Buche Jesus Sirach. [Behandelt das Verhältnis der »Weisheit« zum mosaischen Gesetz. »Indem das Gesetz den Gehorsam des Menschen beansprucht, verwandelt es ihn aus einem unbeherrschten in einen zuchtvollen Menschen, der nun in allen seinen Handlungen das rechte Maß findet, Schwingt der Gottesfürchtige und Gesetzestreue eben durch die Befolgung des Gesetzes in die gottgewollte Ordnung aller Dinge ein, so wird er daher auch des göttlichen Segens, des realen Lebensglückes teilhaftig«. Dabei kombiniert Jes. Sir. die beiden im AT vorgefundenen Strömungen: die Entscheidungsfreiheit des Menschen und die Tatsache, daß er ganz in Gottes Hand steht, in der doppelten Möglichkeit der Erwählung und der Verwerfung.] 145–169 S. LEHMING, Erwägungen zu Amos. [In Auseinandersetzung u. a. mit WÜRTHEIN und ROWLEY über den Begriff *nb'* bei Amos wird 211 der Nachgeschichte zugerechnet, in 38 die Notwendigkeit gerade für den nicht zu den Kultnebi'im gehörigen A. ge-

¹ Das hier sich auftuende Problem der Zusammenfügung von P⁸ mit dem ganz anders orientierten Heiligkeitgesetz müßte einmal behandelt werden.

funden, seine Autorität durch den Terminus als Reden im Namen Jahves zu legitimieren, während in 7 12 ff. die Abweisung des Nabi'-Seins den Propheten der Disziplinargewalt des Oberpriesters über die in seinem Heiligtum tätigen Kultnebi'im entzieht. Auch aus den Sprichen über die Fremdvölker 1 3 ff. und aus der Fürbitte in den beiden ersten Visionen läßt sich ein heilsprophetisches Wirken des Amos nicht ableiten.]

**** Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins 73 (1957), 113—124 H. W. HERTZBERG, Palästinische Bezüge im Buche Kohelet. [Charakteristische Erscheinungen des alten palästinischen Lebens in der Bildersprache von Koh.] 125—132 K. ELLIGER, Beeroth und Gibeon. [Nachweis des Vorkommens von Beeroth (Βε[ε]ρουθα) auf der Mosaikkarte von *mādeba* an der Stelle, an der auch das Onomastikon des Eusebius Beeroth ansetzt, was auf das heutige *ed-āschīb* führt.] 133—166 G. SCHILLE, Die Topographie des Markusevangeliums, ihre Hintergründe und ihre Einordnung. [Auf Grund »missionsgeschichtlicher bzw. missionstopographischer« Methode.] 167—183 H.-U. NÜBEL, Arabische Eigenart und Hellenismus in der Stadt Petra. [Studien über das Verhältnis der einheimischen zu den hellenistisch-römischen Elementen in der archäologischen Hinterlassenschaft von Petra.] 74 (1958), 1—3 M. NOTH, Carl Steuernagel †. 4—6 M. NOTH, Gustav Beyer †. 7—34 A. KUSCHKE, Das Deutsche Evangelische Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes. Lehrkurs 1957. [Wichtig u. a. der Bericht über archäologische Feststellungen im nördlichen '*adschlūn* und über den Besuch des *tell maqlūb* = Jabes-Gilead.] 35—40 E. JENNI, Historisch-topographische Untersuchungen zur Grenze zwischen Ephraim und Manasse. [Untersuchung der Gegend etwa zwischen *ḥuwāra* und *selfit* mit dem Ergebnis, daß für das alte Thappuah doch der *tell schēch abu zarad* am ehesten in Betracht kommt.] 41—54 R. BACH, Zur Siedlungsgeschichte des Talkessels von Samaria. [Archäologische Bestandsaufnahme mit dem Resultat, daß an einer Stelle ein eisenzeitlicher Vorgänger der Königsstadt Samaria sich findet, hingegen eine bronzzeitliche Siedlung im eigentlichen Talkessel noch nicht nachzuweisen ist.] 55—64 H. GESE, Ammonitische Grenzfestungen zwischen *wādī eš-šīr* und *nā'ūr*. [Untersuchung einiger ammonitischer Anlagen westlich '*ammān* zur Ergänzung der Feststellungen von N. GLUECK.] 65—68 A. JEPSEN, Pardes. [Der »Pardes« von Neh 2 8 lebt wahrscheinlich im heutigen *dschebel ferdēs* fort.] 69—78 E. LOHSE, Die römischen Statthalter in Jerusalem. [Übersicht über die vorhandenen Nachrichten; Pilatus hat beim Passah im Todesjahr Jesu wahrscheinlich im herodianischen Königspalast am Westrand der Stadt residiert.] 81—120 A. KUSCHKE, Beiträge zur Siedlungsgeschichte der *Biḳā'* (Fortsetzung und Schluß). [Auf Grund der archäologischen Feststellungen wird untersucht, ob und wo die für eine Ansetzung in den *biḳā'* in Frage kommenden Orte der ägyptischen Ächtungstexte, der Feldzugsberichte und Listen der Pharaonen des Neuen Reiches, der Amarnabriefe und der assyrischen Königsannalen lokalisiert werden können.] 121—132 R. BORGER, Das Problem der '*apīru*« (»Häbiru«). [Die Grundform des so viel erörterten Wortes ist '*apīru* = staubbedeckt« (Spottbenennung für Fremdlinge, Immigranten); die alttestamentlichen »Hebräer« sind völlig davon zu trennen.] 133—157 M. NOTH, Die Einnahme von Jerusalem im Jahre 597 v. Chr. [Anlaß des Nebukadnezar-Feldzugs gegen Jerusalem war nach der Chronik WISEMAN der Tod des Königs Jojakim, das Ziel die Absetzung Jojachins und die Einsetzung eines neuen Königs.] 158—188 O. PLÖGER, Die Feldzüge der Seleukiden gegen den Makkabäer Judas. [Darstellung der zahlreichen Feldzüge gegen Judas Makkabäus unter dem Gesichtspunkt der Motive und Pläne der seleukidischen Staatsführung.]**

Liste der bei der Schriftleitung eingegangenen Schriften

Eine Verpflichtung zur Besprechung unverlangt eingesandter Werke wird ausdrücklich abgelehnt.

A. Fortsetzungen und Neuauflagen

CALVIN, Predigten/2 Samuelis, Lieferung 8 (Bogen 36–40, Neukirchen, Erziehungsverein). [Zu beachten inhaltlich besonders S. 608f. der Unterschied zwischen der bindenden Kraft eines Vertrages und eines Eides oder S. 627f. die »antipapistische« Auslegung des *Dieu est ma force* von 22 2.]

Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers. Privilegierte Württembergische Bibelanstalt Stuttgart. [Diese Taschenausgabe ist dadurch gekennzeichnet, daß für das AT der Text von 1912, für das NT dagegen bereits der von 1956 abgedruckt wird, und daß die Bibelanstalt von der bisher benutzten »gotischen« zur Antiquaschrift übergegangen ist, ein Schritt, der namentlich dem Auslandsdeutschum sehr willkommen sein und als Hilfe zur lebendigen Lektüre der Bibel namentlich in der jüngeren Generation sehr dienlich sein wird. Die Bibelgesellschaft entspricht damit ihrer Pflicht zur volksmissionarischen Verbreitung der Heiligen Schrift. Zu hoffen ist, daß die nicht eben seltenen Druckfehler bei späteren Drucken verschwinden und die Zuverlässigkeit des Textes, die immer ein Ehrentitel der Stuttgarter Drucke war, wieder erreicht wird. Besonders störend jetzt: Jes 9 4 »Kinder« statt »Kleider«, Ps 79 6 »die dich kennen« statt »die dich nicht kennen«.]

G. LISOWSKI, Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament (Stuttgart, Bibelgesellschaft). [Die Schlußlieferungen des hier zuletzt 70, 127 erwähnten Hilfsmittels umfassen den Rest des hebräischen Teils, den aramäischen und die bisher ausgeklammerten *Nomina propria omnia*. Gerade bei den letzteren mag man fragen können, ob es richtig ist, zwar Jahve hier zu buchen, aber ('*el*)'*äljon* und ('*el*)'*šaddaj* nicht, obwohl S. 1406 vermerkt ist: Name Gottes (bei '*äljon* fehlt ein entsprechender Vermerk). Aber das sind kleine Nebenfragen. Im Ganzen kann ich nach streckenweise intensiver Benutzung des Buches für meine demnächst erscheinende Arbeit über Licht und Finsternis sowohl hinsichtlich der Zuverlässigkeit als der Lesbarkeit (obwohl meine Augen naturgemäß nicht mehr die besten sind) bezeugen, daß mich das Buch nie im Stich gelassen hat. Möchten die »hohen Opfer«, von denen der Verwaltungsrat der Bibelgesellschaft sicher mit Recht spricht, nicht umsonst gebracht sein, sondern durch intensive Nutzung gelohnt werden.]

Die Religion in Geschichte und Gegenwart (Mohr, Tübingen). [Bisher abgeschlossen Band II (1924 S., bis »Gymnasium, modernes«) und von Band III Lief. 43–48 bis »Jena«) Alttestamentlich reichen die Lieferungen von Eli und die Eliden (A. WENDEL) bis Hiskia (R. BACH). Es ist nicht möglich, alle das AT und seine Grenzgebiete betreffenden Artikel hier herauszustellen. Besonders wichtig erscheinen mir: Elia, Elisa (beide von G. FOHRER), Erlöser religionsgeschichtlich (F. BAMMEL), Eschatologie (C.-M. EDSMAN, A. JEPSEN, R. MEYER, H. CONZELMANN), Formen und Gattungen im AT (C. KUHL), Geschichte und Geschichtsauffassung im AT (PLÖGER), Geschichtsschreibung im AT (M. NOTH), Hethiter (K. BITTEL, H. G. GÜTERBOCK), Hohes Lied (A. R. HULST, D. LERCH). Ein schönes Zeichen für den Willen zur Unparteilichkeit der RGG ist der verständnisvolle Aufsatz von C. H. RATSCHOW über E. HIRSCH.]

H. H. ROWLEY, *Eleven Years of Bible Bibliography*. The Book Lists of The Society für Old Testament Study 1946–56 (Indian Hills Col. Falcon's Wing Press VII u. 804 S.). [Die Book List ist jährlich den Lesern der ZAW vorgestellt worden. Es ist außerordentlich dankenswert, daß diese Kurzkritiken, die jeweils den Ertrag eines Jahres der Forschung wiedergeben, nun gesammelt herausgekommen und dadurch zu neuer Wirkung gebracht sind, die durch die ausführlichen Register (S. 789

—804) noch gesteigert wird. Man soll mit Waschzetteln vorsichtig sein. In diesem Falle aber dürfte die Kennzeichnung als *invaluable source work* nicht wesentlich zu hoch gegriffen sein.]

Septuaginta Vetus Testamentum Graecum, auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum. IX/2 Maccabeorum Liber II copiis usus quas reliquit WERNER KAPPLER edidit ROBERT HANHART (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1959, 116 S., davon 46 S. Einleitung). [Nach dem Tode von W. KAPPLER im zweiten Weltkrieg lagen der griechische Text wie er ihn sah, und ein »Apparat vor, in welchem die Handschriften nach den in seiner Dissertation dargelegten Verhältnissen geordnet waren, aus welchem sich aber nur annähernd erkennen ließ, wie die Anlage des endgültigen Apparates gedacht war.« R. HANHART hat die Aufgabe zu gutem Ende geführt, die von K. benutzten Handschriften zu ergänzen, seine Ergebnisse nachzuprüfen und einen übersichtlichen Apparat auch dadurch zu schaffen, daß das Zusammengehörigkeitsverhältnis von A und 106 durch Einführung der Sigel A' sichtbar gemacht wurde. Von dem von RAHLFS in seiner Ausgabe gebrachten Text weicht der jetzige nur unbedeutend ab. Ich habe mir aus Kap. 1 nur notiert: 17 ἔδωκε, R. παρέδωκεν; 18 ἔγητε ὥς, R. > ὥς, R. ὁ ante οἰκοδομήσας; 22 R. τοῦτο post ἐγένετο. Für den Wert der altlateinischen Version ist besonders auf 44 Μενεσθέως statt des sinnlosen μάλισθαι (ὥς) τὸν zu verweisen, das selbst Vulg. in ihrem (Apollonium) insanire wiedergibt.]

B. Neue Werke (außer Qumranica)

H. BARDTKE, Zu beiden Seiten des Jordans. Bilder zur Landeskunde Palästinas nach eigenen Aufnahmen des Herausgebers während einer Studienreise im Herbst 1955 (Union Verlag Berlin S. 7—21 Text, 23—89 Bilder.) [Die (teilweise etwas blautichigen) Farbaufnahmen vermitteln einen guten Eindruck der Landschaft im Herbst in der Zeit der stärksten Ausdörrung sowie bedeutender Siedlungen bzw. Siedlungsreste. Abb. 26 könnte vielleicht bei einer Neuauflage durch eine andere ersetzt werden, die mehr von der »Kloster«-Anlage zeigt, so instruktiv das Landschaftsbild auch für die Mentalität der Qumranleute ist. Die Einleitung hilft gut zum Verständnis der Bilder.]

O. EBERHARD, Im Widerschein des Alten Testaments. Palästinische Legenden (Berlin o. J., Evangelische Verlagsanstalt, 150 S.). [Jüdische und arabische Legenden, stofflich den bekannten Sammlungen entnommen und nicht immer im richtigen Tone nachzählt. Auch die beigesteuerten Klammerbemerkungen sind nicht immer korrekt. S. 42 muß es statt Gen 21 23 natürlich Gen 14 20 heißen, und S. 114 Zeile 3 von oben ist Ismail nicht = Isaak, sondern auf Gen 21 17 ff. angespielt. Auch die Nominativform »Tiberia« sollte sich nicht durchsetzen.]

* OTTO EISSFELDT, Die Genesis der Genesis. Vom Werdegang des ersten Buches der Bibel, Kl. 8^o, VIII, 86 S., 1 Karte, Tübingen 1958, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). [Wie manche anderen Bücher des AT, so ist auch das erste von ihnen, 1. Buch Mose oder Genesis genannt, in einem 1½ Jahrtausende umfassenden Zeitraum entstanden. Die ältesten in ihm enthaltenen Erzählungen, Lieder und Sprüche rühren aus dem 2. Jahrtausend v. Chr., zum Teil wohl gar aus seiner ersten Hälfte, her, und die uns vorliegende Gestalt seines hebräischen Textes hat es der Hauptsache nach im 5. oder 4. Jh. v. Chr. erhalten. Diesen Entwicklungsgang, der von einzelnen Erzählungen, Liedern und Sprüchen über kleinere Sammlungen von solchen und über durchlaufende, von der Welt schöpfung bis zu Jakobs und Josephs Tod reichende Erzählungsfäden bis zu der Zusammenarbeitung dieser Fäden und damit zu unserer Genesis führt, versucht das vorliegende Büchlein einem weiteren Leserkreis anschaulich zu machen, wobei zugleich dargelegt wird, wie weit die Genesisstoffe historische Bedeutung haben und welche bleibenden religiös-ethischen Werte sie in sich bergen.]

G. GEMÜSCH, Das Rätsel Hiob (C. F. Müller, Karlsruhe 1958, 108 S.) [Nach kritischer Vorführung der bisherigen Lösungsversuche des »Rätsels Hiob« wird das Buch (nach dem Luthertext) im Blickwinkel der Christian Science durchgesprochen.]

H. GESE, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob* (Tübingen 1958, J. C. B. Mohr, 90 S.) [Es gehört zu den erfreulichsten Zügen in den Arbeiten der jüngeren Tübinger Privatdozenten des AT, daß sie sich energisch und eindringend mit der ägyptischen Religion auseinandersetzen. Wie in der Arbeit von O. KAISER in unseren Beiheften (siehe oben S. 207) tritt dies in der hier anzuzeigenden Arbeit seines Kollegen GESE hervor, die in ihrem ganzen ersten Abschnitt (IA: Die ägyptische Weisheitslehre, S. 5–28) gegenüber von ihm für falsch gehaltenen Interpretationen der *Maat* diese als »Weltordnung« charakterisiert. Unverfügbar ist sie als Ordnung des Kosmos und als vom Menschen zu realisierende, zu tuende Ordnung seines Lebens. Sie gilt allezeit und für alle und ist ohne »qualitative Umgestaltung« im Gesamtbereich der ägyptischen Weisheitslehre als deren zentraler Begriff nachweisbar. Auch in der israelitischen Weisheit tritt uns weithin eben dieser selbe Glaube an eine Ordnung entgegen, die sich auch als Tun-Ergehen-Zusammenhang bestimmen läßt, freilich so, daß er »von vornherein unter dem Vorbehalt der menschlichen Erkenntnismöglichkeit oder der Möglichkeit göttlicher Hinauszögerung« steht. Dieser Ordnungsgedanke wird aber in der israelitischen Weisheit dadurch durchbrochen, daß Jahve eine »an keine Ordnung gebundene Freiheit« zugesprochen wird, Aussagen, von denen aus auch die »traditionellen Sprüche« einen neuen Sinn, nämlich den eines freien Handelns Jahves erhalten. Von da aus ergibt sich eine neue Behandlung des Hiob. An der Hand der für das Hiobthema so ergiebigen sumerisch-babylonischen Literatur wird »das Klageerhörungsparadigma« in der Weise postuliert, daß das sog. »Volksbuch« ein nach ihm aufgebautes Mittelstück enthalten haben soll, das im heutigen Text durch den Dialog ersetzt ist, in dem »das Bewußtsein eines automatischen Tun-Ergehen-Zusammenhanges« geschwunden ist zugunsten einer Theologie eines »über allem, auch über diese Ordnungen und sogar über Hiobs Rechtsanspruch erhabenen Gottes«, eine Lösung, mit der sich aber der »seiner selbst bewußte Mensch« nicht zufrieden geben kann. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang wird vielmehr bereits in 16 18f. durch »den Glauben an die Gerechtigkeit und Treue des persönlichen Gottes überwunden.«]

* SIGMUND HURWITZ, *Die Gestalt des sterbenden Messias. Religionspsychologische Aspekte der jüdischen Apokalyptik*. Mit einem Vorwort von ALEXANDER ALTMANN (Studien aus dem C. G.-Jung-Institut Zürich VIII), 238 S., Zürich und Stuttgart 1958, Rascher Verlag. [Das vorliegende Buch will die viel verhandelten Probleme, die mit der jüdischen Erwartung von zwei Messiasgestalten, des Messias aus dem Hause Josef und des Messias aus dem Hause David, und insbesondere mit der Vorstellung von dem Sterben des ersteren verbunden sind, von der Jungschen Analytischen Psychologie aus erhellen, nämlich zeigen, »daß wir es hier mit einem echten, wenn auch z. T. verfärbten und vielfach übermalten Mythologem zu tun haben, das weder von der bibelexegetischen noch zeitgeschichtlichen Ebene her restlos zu verstehen ist« (Vorwort S. 8). Dabei wird aber die literarische und die historische Seite der Frage keineswegs vernachlässigt, so daß auch die Leser, die dem Hauptanliegen des Buches nicht zustimmen vermögen, aus ihm, etwa in der Auswertung der Qumrāntexte auf S. 192–202, doch Gewinn ziehen können. S. 102 ist ein Versehen stehen geblieben: THUREAU und DANGIN statt THUREAU-DANGIN.]

†† S. H. HOOKE (ed.), *Myth, Ritual, and Kingship* (Oxford, Clarendon Press, 1958, XI und 308 S.). [An Stelle einer Neuauflage des 1933 erschienenen Buches *Myth and Ritual* wird ein völlig neuer Sammelband vorgelegt, der die seitherige Weiterführung des Themas und die Kritik verarbeitet und vor allem das weithin in den Mittelpunkt gerückte Problem des Königtums gebührend berücksichtigt. Auf eine lehrreiche Einführung des Herausgebers, in der ein Stück Wissenschaftsgeschichte lebendig wird und in der er seine These gegen Einwände verteidigt und gegenüber früher teilweise modifiziert und präzisiert (1–21), folgen zunächst vier Aufsätze über die Zusammenhänge von Mythos, Ritual und Königtum im Alten Orient außerhalb Israels: S. SMITH behandelt die frühen semitischen Königtümer in Mesopotamien (22–73), H. W. FAIRMAN das Königsritual in Ägypten (74–104), O. R. GURNEY das hethitische Königtum (105–121) und R. DE LANGHE die Sachlage in den ugaritischen Texten (122–148). Weitere drei Aufsätze befassen sich mit Israel: G. WIDENGREN behandelt frühe hebräische Mythen und ihre Interpretation und gliedert alles in einen großen Zusammenhang ein (149–203), A. R. JOHNSON stellt die hebräischen Vorstellungen vom König-

tum (204–235) und H. H. ROWLEY das Verhältnis zwischen Ritual und Propheten dar (236–260); die beiden letzteren Ausführungen sind vorwiegend in der Art eines Forschungsberichts gehalten. Der verteidigenden Einführung entspricht die teils kritische, teils weiterführende Stellungnahme des Religionswissenschaftlers G. F. BRANDON (261–291). Im einzelnen sind die von den Verf. vertretenen Thesen oder Anschauungen teilweise recht verschieden — besonders deutlich der Unterschied zwischen den kühnen Parallelen und Synthesen WIDENGRENS und der vorsichtig abwägenden und zurückhaltenden Stellungnahme ROWLEYS —, so daß es verständlich und berechtigt scheint, wenn die Bezeichnung »Myth and Ritual School« abgelehnt wird (z. B. 237). Vermutlich dürfte dies für die Auseinandersetzung förderlich sein, die sich im Anschluß an den Sammelband gewiß ergeben wird. Jedenfalls wäre es wünschenswert, daß man nicht von der Voraussetzung sich feindlich gegenüberstehender, in sich verhärteter Fronten ausgeht, sondern die ganze Skala differenzierter und abgestufter Auffassungen wahrnimmt, die in Wirklichkeit besteht.]

E. MÜLHAUPT, D. Martin Luthers Psalmenauslegung, 1. Band Psalmen 1–23 (Göttingen 1959, Vandenhoeck & Ruprecht, 8 u. 356 S. [In derselben Weise wie die Luthers Evangelien-Auslegung (Auswahl der dem Herausgeber wichtigsten Stellen aus L.s Gesamtwerk, moderne Orthographie, deutsche Übertragung der lateinischen Stücke) wird unter Voranstellung jeweils des Luthertextes von 1545 — ein Verfahren, das ausführlich begründet wird — reichliches Material dargeboten, das die wesentlichen Grundgedanken der Lutherschen Exegese erhellt. Daß jeder, der eine solche Auswahl zu treffen hätte, sie etwas anders vornehmen würde, ist selbstverständlich. So hätte ich vielleicht neben dem mit Recht zu Ps 212 aus WA 54, 37 gebotenen: »Wer nicht unter ihm sein will in Gnaden . . .« noch aus DB 3, 521 die plastischere Formulierung : »Wer den Sohn annimmt, soll alle Gnade haben und das liebe Kind sein« hinzugesetzt. Interessant ist ein Vergleich bei demselben Ps 2 zwischen dem was M. bietet und worauf HESSE (siehe oben S. 230) zu v. 9 Wert legt: auf die starke Verwerfung jener pestilens mixtura utriusque regni in WA 40 II 243f. Die Zweireiche-Lehre Luthers ist heute nicht überall beliebt! Bei Ps 10 hätte in einer »Nachlese« die für Luther bezeichnende »Weissagung« auf Johann Agricola von Eisleben und Herzog Georg aus DB 3, 524 (vgl. auch p. XXXVI) angeführt werden können, da sie auch für den Bibeltext — kollektives *rāšā'* singularisch trotz pluralischem Verbum beibehalten — nicht ohne Bedeutung ist. Aber das sind bescheidene Randglossen, die die Tatsache, daß der Reichtum der Lutherschen Auslegung weiten Kreisen der Pastoren und hoffentlich auch der Laien erschlossen wird, nicht verdunkeln sollen noch können.]

H.-J. SCHOEFS, Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte (Tübingen 1959, J. C. B. Mohr, XII und 324 S.) [Hatte L. БАЕКЪ (siehe oben S. 243) Paulus als Vertreter der »romantischen Religion«, als die er den Hellenismus verstand, gekennzeichnet, so geht SCH. auf Grund seiner umfassenden Kenntnisse sowohl des hellenistischen als des palästinischen Judentums mit Einschluß der (als Essener verstandenen) Qumranleute von der Tatsache der jüdischen Herkunft und Bildung des Apostels aus und sucht in eindringender Analyse, die allen nun einmal zeitgeschichtlich gegebenen Möglichkeiten der Deutung ihr relatives Recht läßt (S. 38), auch die Spannungen innerhalb der Urgemeinden soweit sie nicht auf einer verschiedenen Stellung zu jüdischen Theologumena beruhen, heranzieht, den genauen Standort des Paulus als eines Denkers der »postmessianischen Situation« eschatologischer Ausrichtung zu verstehen. Dabei ergibt sich, daß seine Christologie den radikalen Widerspruch nicht nur des palästinischen (rabbinschen), sondern auch des hellenistischen Judentums hervorrufen mußte, für das »die Behauptung einer Menschwerdung des ewigen Gottes« nichts anderes sein konnte als »eine unmögliche Glaubensvorstellung, durch die die Souveränität und die schlechthinnige Jenseitigkeit Gottes Schaden erleidet, ja die Welt zerstört wird« (S. 167), während seine Gesetzespolemik auf dem großen Mißverständnis beruht (das freilich im Diasporajudentum vorbereitet ist!), als sei das Gesetz nur ethisches (und rituelles) Gesetz, und nicht zugleich Lehre, auf der »Verkennung der Berithatsache als der Grundlage aller gesetzlichen Erfüllung« (S. 225). Von diesem falschen Ansatz aus mußte Paulus bei allem, was an jüdischem Erbgut in ihm lebendig blieb, an den Juden seiner Tage notwendig »vorbeireden«, so daß es nicht jüdische Verstocktheit ist, die die »Resonanzlosigkeit

Pauli unter den Juden« (S. 278) hervorgerufen hat. Das Schlußkapitel zieht aus dem allen die Folgerungen für einen Abriß der Geschichte des Paulusverständnisses und vor allem für eine Darstellung der Gesetzeskritik des Apostels als innerjüdisches Problem, mit einer starken Kontrastierung christlichen Glaubens als Wirkung der in Christus dargebotenen Gnade Gottes und der jüdischen Gottesfurcht als menschlicher Daseinsmöglichkeit, zu der auch der abgefallene Mensch jederzeit zurückkehren kann. — Den Ausdruck *opus operatum* für den christlichen Glauben würde ich, so deutlich ist, wie SCH. ihn versteht (als von Gott durch die Christusoffenbarung gewirkte *imputatio spiritus sancti*), lieber vermeiden, da er nun einmal in der Sakramentslehre anders geprägt ist!]

J. J. STAMM und H. BIETENHARD, *Der Weltfriede im Alten und Neuen Testament* (Zürich 1959, Zwingli Verlag, 109 S.). [Das zur Vorbereitung auf die zweite schweizerische Akademikertagung »Christ und Weltfriede« (Herbst 1959) dienende Heft begründet in Vorbemerkungen zunächst die Anlage des alttestamentlichen Teiles, erörtert die Begriffe »Welt« und »Friede« im AT und stellt sodann dar, was es zum Thema Friede in der Vergangenheit (Schöpfung als Schöpfung einer Friedenswelt, durch die menschliche Sünde gestört, aber unter dem Gotteswillen, den Menschen in seine Gemeinschaft zurückzurufen, stehend), in der Gegenwart (neben den Zügen blutiger Kriegführung steht in der Gegenwart der israelitischen Geschichte eine göttliche »Friedensordnung« im Recht der *gerim*, in der Sozialordnung des Bundes (vor allem Deuteronomium und Königspsalmen) und dem Ziel der »Ruhe« auch vor den Feinden) und in der Zukunft (Nebeneinander der Hoffnung auf die Messias Herrschaft und die (vor allem an Jes 32 15-20 Ps 85 11-14 entfaltete) Gottes Herrschaft, in der der anfängliche Schöpfungswille erneut Wirklichkeit wird. — Die Behandlung des Themas für das NT, die auch die praktischen Fragen der Gegenwart anvisiert, muß hier außer Betracht bleiben.]

C. Qumranica

(Da die unübersehbare Literatur über Qumran jetzt von einer besonderen Zeitschrift, der *Revue de Qumran*, betreut wird, mag es genügen, hier die bei der Schriftleitung eingegangenen Werke kurz zu verzeichnen und zu charakterisieren.)

Das umfangreichste Werk, MILLAR BURROWS, *More Light on the Dead Sea Scrolls*, New Scrolls and new interpretations with translations of important recent discoveries (New York, Viking Press 1958, 434 S.) hat seinen großen Vorzug darin, daß es mit innerer Ruhe die wesentlichen seit dem Werke des gleichen Autors »The Dead Sea Scrolls« (der ZAW nicht zugegangen) erschienenen Arbeiten und Texte wirklich diskutiert, um so zu einem umfassend begründeten Urteil über alle Seiten der Probleme (Fundgeschichte, Beziehungen zum Christentum, Bedeutung für das Studium des AT, Ursprünge und Identifizierung der Qumransekte, ihr Glaube, ihre Riten und ihre Organisation) zu gelangen. Besonders willkommen werden vielen die zuverlässigen Übersetzungen von 13 Texten aus 1Q (einschließlich des Genesis-Apokryphon, soweit veröffentlicht) und aus 4Q (von ALLEGRO in PEQ und JBL veröffentlicht) sein. Gleichfalls mit einer Fundgeschichte setzt ein das von Kritikern am höchsten gestellte Werk¹ von F. M. CROSS, jr., *The ancient library of Qumran and modern biblical studies. A comprehensive and up-to-date survey of the ten years work on the Dead Sea Scrolls and the community which owned them* (Garden City, New York, Doubleday & Comp., 1958, 196 S.). Daran schließt sich eine Übersicht über die bisher gefundenen und bearbeiteten Stücke, wobei C. als Mitglied des internationalen Forscherteams auch unpubliziertes Material erwähnt, z. B. Dokumente in einer merkwürdigen, von MILIK entzifferten Geheimschrift. Für ihn sind die Qumranleute definitiv mit den Essenern zu identifizieren (Kap. 2), der Arge Priester mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit der Hohepriester Simon von I Macc 14, während er für den »Lehrer« keine namentliche Gleichsetzung vertritt (Kap. 3). Die Bedeutung der Texte für die Textgeschichte des AT, in der sie das Problem selbst vormakkabä-

¹ Vgl. z. B. H. G. MAY, JBL 78, 78ff.

ischer »Rezensionen« auftauchen lassen (Kap. 4)¹ und das Problem The Essenes and the Primitive Church (Die »Essener« als Urheber und Träger der apokalyptischen Literatur, Sprachgemeinschaften vor allem mit dem johanneischen Schrifttum, Gemeindeordnung) mit einem Nachtrag The essene faith and the Christian Gospel (der Glaube des NT kein neuer Glaube, sondern die Erfüllung eines alten) schließen den Kreis der behandelten Themen. Auch K. SCHUBERT, Die Gemeinde vom Toten Meer, ihre Entstehung und ihre Lehren (München 1958, Reinhardt, 144 S.), gibt zunächst eine Übersicht über die Texte (die nicht alle in der Gemeinde gleiche Heiligkeit gehabt haben), die sicher älter sind als 68 n. Chr. und ihre Fundgeschichte sowie die Ergebnisse der Grabungen, um sodann die Vorgänger der »essenistischen« Gemeinde, ihre Entstehung aus den eschatologisch-apokalyptisch orientierten »Frommen« der Makka-bäerzeit in ihrem Gegensatz gegen das Priestertum der nichtzadokidischen Hasmonäer, ihre Gemeindeftheologie (Bundestheologie, Endzeiterwartung) und den »Lehrer« in jeweils knappen und übersichtlichen Abschnitten abzuhandeln. Der Lehrer ist mit keinem der beiden erwarteten Messiasse zu identifizieren; für ihn verzichtet auch SCH. wie Cross auf eine Namenszuteilung. Hinsichtlich des Zusammenhanges des frühen Christentums mit den Qumranleuten spricht SCH. mit großer Vorsicht, aber doch relativ positiv. Eine »direkte vorübergehende Zugehörigkeit (Johannes des Täufers) zur Qumrangemeinde selbst ist wohl gut denkbar, aber keineswegs absolut sichere«. Die Chronologie des letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern »muß (man) nicht unbedingt nach dem Qumrankalender zu lösen versuchen« und die Vermutung, daß »in der johanneischen Literatur eine Auseinandersetzung mit essenischen Lehren vorliegt«, läßt sich rechtfertigen. Auch die Messianologie von Hebr. wird als Gegensatz gegen die Qumranlehre gesehen. Eine ganz andere Datierung und inhaltliche Auffassung als diese drei, bei aller Verschiedenheit doch einander ergänzenden Forscher vertritt, wie schon oben S. 232 PEQ darzustellen war, C. ROTH, The historical background of the Dead Sea Scrolls (Oxford 1958, Basil Blackwell, 87 S.). Die Qumranleute sind die Zeloten des Krieges gegen Rom 66–70 n. Chr. und alle ihre Schriften sind in der kurzen Frist dieser wenigen Jahre entstanden. Als Beispiel einer Identifizierung sei genannt: der Lügenmann = Simon bar Giora. Auf die Schwierigkeiten, die mit dieser These verbunden sind, ist von anderer Seite bereits hinreichend aufmerksam gemacht. Mir scheint neben den Schwierigkeiten, 1QS aus der zelotischen Situation zu erklären, und den Münzbefunden, die ich nicht in der Weise R.s beiseiteschieben kann, auch die offenbare Serienproduktion von Bibelhandschriften (in 4Q 14 MSS Dtn., 12 MSS Jes., 10 MSS Ps., vgl. Cross S. 34) gegen die Thesen R.s zu sprechen.

¹ Die Auswertung von 1QIsa^a für die Frage der Zuverlässigkeit des masoretischen Textes stellt ein besonderes Problem dar, zu dem ich in einem besonderen Fall ein kurzes Wort sagen möchte. In Jes 15^a bietet M bekanntlich Dimon, B und jetzt 1QIsa^a Dibon, das von den Kommentatoren gern hergestellt wird. In JBL 78, 28 nennt es nun H. M. ORLINSKY to make a farce of textual criticism, daß KITTEL in BHK nur die Abweichung der B von M notiert und alle die Stimmen, die gleich M »Dimon« lesen, nicht anführt. Es ist dabei übersehen, daß nach der ganzen Anlage von BHK nur die Abweichungen von M gebucht sind, aber nicht die Übereinstimmungen, aus dem einfachen Grunde, weil sonst der Apparat viel zu groß und das Buch für Studienzwecke völlig unbrauchbar geworden wäre. Soviel Kenntnisse der Textgeschichte traute K. den Benutzern seiner Ausgabe zu, daß sie sich selber erarbeiten würden (wie es jetzt Herr O. stellvertretend getan hat), welche Zeugen mit M gingen. Ich glaube es dem Andenken meines Lehrers schuldig zu sein, als mein letztes Wort als Herausgeber der ZAW diesen Satz zu seiner Ehre zu sagen.

(Abgeschlossen am 11. 5. 1959)

Mitteilungen

A Note on 2 Kings 12 10 (Evv 12 9)

by Dr. William Mc Kane in Glasgow
(Glasgow University, Scotland)

וַיִּקַּח יְהוֹשֻׁעַ הַכֹּהֵן אֶרֶץ אֶחָד וַיִּקֶּב
חֹר בְּדִלְתּוֹ וַיִּמָּן אֹתוֹ אֶצֶל הַמִּזְבֵּחַ
בַּיָּמִין בְּבֹא אִישׁ-בֵּית יְהוָה :

2 K 12 10 (12 9 Evv)

The difficulty in this verse resides in the words:

אצל המזבח בימין בבוא איש בית יהוה

The altar mentioned is evidently not the one in the centre of the inner court. It has been asserted that the Greek supports the emendation of **המזבח** to **המצבה**, and consequent on this emendation a solution has been attempted in one of two ways.

(a) By identifying the **מצבה** with a pillar which is said to have had a place in the inner court in association with the altar. Thus STADE¹ argues that the representation of Is. 19 19², in which altar and pillar are associated, presupposes such an association in the Jerusalem temple. Somewhat similarly ŠANDA³ says that at the entrance to the inner temple forecourt **מצבות** were set up on left and right, and BENZINGER⁴, who cites II Reg. 18 4 and 23 14, says that such pillars certainly stood in the temple court, but not in so close association with the altar as supposed by STADE.

(b) By identifying the **מצבה** with one of the pillars Yāqin and Bō'az. So N. H. SNAITH who says "presumably one of the pillars by the porch⁵."

Now, despite the oft-repeated assertions to the contrary, (KITTEL⁶, ŠANDA⁷, WIENER⁸, SNAITH⁹) the Greek does not give positive support to the emendation of **המזבח** to **המצבה**.

An examination of the larger Cambridge Septuagint¹⁰ will show that it is impossible to decide whether the Greek transcriptions point to **המזבח** or **המצבה**. αμμοαβη (A)

¹ B. STADE, »Anmerkungen zu II Könige, 10—14«, Z. A. W., 1885, pp. 289—290.

² ביום ההוא יהיה מזבח ליהוה בתוך ארץ מצרים ומצבה אצל גבולה ליהוה :

³ ŠANDA, Die Bücher der Könige, 1912, *in loc.*

⁴ I. BENZINGER, K. A. T., Die Bücher der Könige, 1899, *in loc.*

⁵ N. H. SNAITH, *The Interpreter's Bible*, 2 Kings, 1954, *in loc.*

⁶ R. KITTEL, H. K., ed. W. NOWACK, Die Bücher der Könige, 1900, *in loc.*

⁷ *op. cit.*, *in loc.*

⁸ H. M. WIENER, "The Altars of the Old Testament," B. O. L. Z., 30, 1927, pp. 6ff.

⁹ *op. cit.*, *in loc.*

¹⁰ The Old Testament in Greek, ed. A. E. BROOKE, N. McLEAN and H. St. JOHN THACKERAY, vol. ii, 1935, *in loc.*

would be a correct transcription of המזבח were it not for the σ where a ζ would be normal. The σ may be thought to point to the ζ of המצבה in which case the form is mixed. Against this, however, it has to be noted that in Mal. 2 13, in the second column of the Hexapla, the form $\alpha\mu\alpha\sigma\beta\eta$, that is, the form of A in II Reg. 12 10, occurs as a transcription of המזבח¹¹. $\alpha\mu\alpha\zeta\epsilon\iota\beta\eta$ of N (and, with insignificant variations, the reading of the selected miniscules of the larger Cambridge Septuagint and of S^H) would be a correct transliteration of המצבה but for the presence of ζ instead of σ . If the ζ points to המזבח the form is again mixed.

There is also the puzzling reading of B, $\pi\alpha\rho\alpha\ \iota\alpha\mu\epsilon\iota\beta\epsilon\iota\nu\ \epsilon\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \delta\iota\kappa\tilde{\alpha}\tilde{\omega}\ \alpha\nu\delta\rho\acute{o}\varsigma\ \delta\iota\kappa\tilde{\alpha}\tilde{\omega}\ \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\nu$. $\epsilon\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \delta\iota\kappa\tilde{\alpha}\tilde{\omega}\ \alpha\nu\delta\rho\acute{o}\varsigma$ is a mistranslation of כבוא איש, and $\epsilon\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \delta\iota\kappa\tilde{\alpha}\tilde{\omega}$ is not, as STADE¹² asserted, the equivalent of בימין. According to WUTZ¹³ $\pi\alpha\rho\alpha\ \iota\alpha\mu\epsilon\iota\beta\epsilon\iota\nu$ is the result of the conflation of variant Greek transcriptions of בימין, subsequently thought to represent המזבח and so construed with $\pi\alpha\rho\alpha$, the equivalent of אצל. המזבח is therefore not represented in the text of B.

STADE¹⁴ and ŠANDA¹⁵ in fact made a careful examination of these Greek transcriptions, and STADE did not, as MONTGOMERY¹⁶ has asserted, base his emendation on them. After scrutinizing the HOLMES and PARSONS¹⁷ variants he arrived at a ground form $\alpha\mu\alpha\zeta\epsilon\iota\beta\iota$ which is queried by DE GROOT¹⁸. The evidence on which STADE¹⁹ bases the emendation of המזבח to המצבה is of quite a different kind. He tries to show that, in association with Baal or The House of Baal, המזבח has in certain passages been altered to המצבה and he postulates the reverse process in II Reg. 12 10, where המצבה was originally conjoined with The House of Yahweh. ŠANDA'S²⁰ equation $\alpha\mu\alpha\sigma\beta\eta =$ המזבח is not sound, and DE GROOT has pointed to the reading in the second column of the Hexapla in Mal. 2 13, where $\alpha\mu\alpha\sigma\beta\eta =$ המזבח.

The emendation of המזבח to המצבה cannot therefore be firmly based on the evidence of the Greek.

DE GROOT'S²¹ solution of the difficulty depends on the submission that there were two altars in the inner court of the temple, the altar of burnt-offering centrally situated, and the altar referred to in II Reg. 12 10 which stood at the entrance to the temple building. DE GROOT notes that there is no mention of a מזבח הנחשת in I Reg. 7²², while the presence of an altar in the centre of the court is implicit in I Reg. 8 64 and explicit in I Reg. 9 25 which he emends drastically so as to secure a reference to a second altar also. This second altar and the מזבח הנחשת of I Reg. 8 64 and II Reg. 16 14 is the same as that referred to in II Reg. 12 10, and is a

¹¹ This was noted by J. DE GROOT, *Die Altäre des Salomonischen Tempel-Hofes*, 1924, p. 7, n. 1.

¹² B. STADE, S. B. O. T., *The Book of Kings*, 1904, *in loc.*

¹³ F. WUTZ, *Die Transcriptionem von der Septuaginta bis zu Hieronymus*, 1933, p. 100.

¹⁴ B. STADE, »Anmerkungen zu II Könige 10—14«, p. 290, n. 1.

¹⁵ *op. cit.*, *in loc.*

¹⁶ J. A. MONTGOMERY and H. S. GEHMAN, *I. C. C.*, *The Book of Kings*, 1951, *in loc.*

¹⁷ R. HOLMES and J. PARSONS, *Vetus Testamentum Graecum cum Variis Lectionibus*, 1798—1827.

¹⁸ *op. cit.*, p. 7, n. 1.

¹⁹ »Anmerkungen zu II Könige, 10—14«, pp. 278—279.

²⁰ *op. cit.*, *in loc.*

²¹ *op. cit.*, pp. 8—28.

²² It is mentioned in the parallel passage in Chronicles (II Chr. 4 1).

perpetuation of the primitive Semitic threshold altar. The officers called **שְׁמָרֵי הַסֶּף** are "Guardians of the Threshold Altar." This altar was, in all probability, numbered among the cult utensils brought to the temple on the occasion described in I Reg. 8 11., and was possibly the altar of the ark brought by David from Shiloh and Gibeon and placed by Solomon in the temple forecourt. The **כִּיּוֹר** of II Chr. 6 13, which has the same dimensions as the altar of burnt-offering described in Ex. 27, is also to be identified with the altar of II Reg. 12 10.

This is an important contribution to the problem, but there are fatal objections to DE GROOT's formulation of the solution.

(a) It is incorrect to assert that two altars are mentioned in I Reg. 8 64. Only one altar is referred to, the **מִזְבֵּחַ הַנְּחֹשֶׁת**. The meaning of the verse is that the volume of sacrificial material was too great for this altar and the area of the court was pressed into service for the occasion and received an extraordinary consecration. The verse does not say that there was a built altar in the centre of the court in addition to the **מִזְבֵּחַ הַנְּחֹשֶׁת**. The latter was the altar in the inner court which was superseded by the new altar of Ahaz (II Reg. 16 14), and it is also referred to in I Reg. 8 22. 31. 54.

(b) The notice in I Reg. 9 25 is not a piece of news about a new altar, but a reference to an altar which was already an established feature. Solomon sacrificed upon an altar which he *had* built.

(c) II Reg. 16 14 is a difficult verse. ROBERTSON SMITH²³ stated categorically that **וַיִּקְרַב** could not govern a preceding object, and he deleted **וְאֵת הַמִּזְבֵּחַ**, read **וַיִּקְרַב** and took the beginning of v. 14 with the preceding verse. In so doing he completely altered the sense, and referred the passage to a piece of ritual performed by Ahaz, involving both the new altar and the **מִזְבֵּחַ הַנְּחֹשֶׁת**. The latter SMITH identified with one of the two pillars Yākin and Bō'az. If, however, **וַיִּקְרַב** can be taken as a solecism for **מִזְבֵּחַ הַנְּחֹשֶׁת** it is possible to make good sense out of the M.T., which says that the **מִזְבֵּחַ הַנְּחֹשֶׁת** had to be moved to accommodate the new altar, because it blocked the passage between the new altar and the front of the temple. It was consequently moved nearer to the temple (**וַיִּקְרַב**) and in a northward direction, that is, to the right.

(d) With regard to **כִּיּוֹר** of II Chr. 6 13 HONEYMAN²⁴ has shown that the only established meaning is that of a large pot to whose use in the cult there are numerous references in the O. T. HONEYMAN connects it with *kiuru* and thinks it is probably Sumerian in origin²⁵. He suggests that it was such a pot that Solomon used for a rostrum in II Chr. 6 13, and, assuming the secular vessel to have had the same dimensions he points to the broad, handleless, cooking pot of Early Iron I and Late Bronze as a possible example of a **כִּיּוֹר**.

The phrase **בְּבֹא אִישׁ בֵּית יְהוָה** is a crux on whose interpretation much depends. Here it is illegitimate to appeal to II Chr. 24 8 (KEIL²⁶, BÄHR²⁷ and KLOSTERMANN²⁸) which is not a *real* textual variant of II Reg. 12 10, but an early attempt at exegesis. It is an indication that the Chro-

²³ W. R. SMITH, *The Religion of The Semites*, 2nd ed., 1907, pp. 486—487.

²⁴ A. M. HONEYMAN, "Pottery Vessels of The Old Testament," P. E. Q., 1939 p. 82.

²⁵ cf. W. F. ALBRIGHT, J. A. O. S., XXXVI, 1917, p. 232.

²⁶ K. F. KEIL, *Commentary on the Book of Kings*, 1872, *in loc.*

²⁷ K. C. W. F. BÄHR, *The Book of the Kings*, 1872, *in loc.*

²⁸ A. KLOSTERMANN, *Kurzgefaßter Kommentar*, ed., STRACK and ZÖCKLER, *Die Bücher Samuelis und Der Könige*, 1887, *in loc.*

nicler was puzzled, but his explanation that the collection-box was "at the gate of the Lord outside" has no especial authority. KLOSTERMANN's emendation, **במזוזה הימנית** is based on the Chronicles' text and has been adopted by BENZINGER²⁹ and SKINNER³⁰. On the other hand DE GROOT's³¹ assertion that the phrase **בבוא איש בית יהוה** is perfectly unambiguous cannot be demonstrated. The difficulty lies just here. **בית יהוה** in the account of the building of the temple in I Reg. 6f. again and again means the building comprising **אולם** and **היכל**, **דביר**. Further in I Reg. 8⁶⁴ the centre of the inner court is said to be **לפני בית יהוה**, that is, the temple-building, and similarly in II Reg. 16¹⁴ the **מזבח הנהשת** stands between the new altar and the **בית יהוה**, that is, the temple-building. On the other hand the notice in II Reg. 11¹⁸⁻¹⁴ records that Athaliah came to the **בית יהוה** and saw the people there, and the king standing by a pillar. Now whatever the pillar was — and that is another question — it was certainly not inside the building, so that the **בית יהוה** where the people were includes the inner court, as also in vv. 15 and 16. It is, of course, perfectly proper that the inner court should be counted as part of the **בית יהוה**, since the altar was situated there.

The same ambiguity attaches to **בוא**. The cognate noun **מבוא** is used in II. Reg 11¹⁶ (II Chr. 23: 15) of a gate giving access to the palace from the temple, and *the third מבוא* of Jer. 38¹⁴ probably refers to one of the three gates giving access to the inner temple court. **מבוא** is thus used synonymously with **שער**, and consequently **בבוא איש בית יהוה** could mean:

(a) as one enters the temple-building.

(b) as one enters the inner court of the temple.

If (a) is correct there is a very simple solution which can be offered. If **וַיִּקְרַב** in II Reg. 16¹⁴ can be taken as a solecism for **הִקְרִיב**, and, if the disturbance of the text is not something more radical, the meaning of the verse is clear. The position of the **מזבח הנהשת** before it was moved was **בין המזבח ובין בית יהוה** that is, between the new altar of Ahaz and the **בית יהוה**. From this position it was advanced towards the **בית יהוה** (**וַיִּקְרַב**) and moved in a northerly direction so as not to block the passage between the new altar and the **בית יהוה**. Its new position would be exactly described by the phrase in II Reg. 12¹⁰, "on the right as one enters the temple-building." The suggestion therefore is that the reference to this altar in II Reg. 12¹⁰ is anachronistic. The writer of the verse fixed the position of the collection-box with reference to an altar which was on the right as one entered the temple-building, but the altar in question was only moved to that position consequent to the installation of Ahaz's new altar.

On the other hand, however, it is arguable that the phrase **שְׁמֵרֵי הַסֵּף** is a pointer to the correctness of the other interpretation of **בבוא איש בית יהוה** that is, (b) above. DE GROOT³² has noted that these officers are not simply door-keepers (ŠANDA³³, MONTGOMERY³⁴), but guardians of the

²⁹ I. BENZINGER, op. cit., *in loc.*

³⁰ J. SKINNER, *The Century Bible*, i and ii Kings, *in loc.*

³¹ J. DE GROOT, op. cit., p. 7.

³² J. DE GROOT, op. cit., p. 20.

³³ A. ŠANDA, op. cit., on II Reg. 23⁴; 25¹⁸.

³⁴ I. A. MONTGOMERY and H. S. GEHMAN, op. cit., on II Reg. 25¹⁸.

threshold-altar. HONEYMAN³⁵ has shown that the סף is the threshold altar, and has observed that, at least from the date whose usages the Mishnah records, the actual slaughter of the temple-victims did not take place at the altar where they were offered. The place of slaughter in the second temple represented the perpetuation of the primitive סף.

Now it would seem to be a sound general argument that if such a primitive altar was perpetuated in the Second Temple, it must *a fortiori* have been perpetuated in the Temple of Solomon. This argument is given body by the circumstance that Ezekiel legislated for such a סף in the blueprint of his ideal temple. In Hes 40 38-43 it is stipulated that at the Northern Gate giving access to the inner court there are to be tables (שלחנות) on which the temple-offerings are to be washed and slaughtered. From the details given it is not easy to reconstruct a clear picture of the arrangements,³⁶ but there is little doubt that this is what the statement means in substance, and it clearly represents the perpetuation of the סף in Ezekiel's temple. Whatever be the status of the visions in Hes. 8-11, they presuppose a first-hand knowledge of the Temple of Solomon, and reference is made to a North Gate (8 3, 14; 9 2) and to an East Gate (10 19; 11 1; cf. 8 5) both of which give access to the inner court. The sketch of Ezekiel's ideal temple in Ez. 40 provides for three such gates, and there is little reason to doubt that the precedent of Solomon's temple was here being followed. The third gate in the Temple of Solomon would be on the south or palace side, which was apparently the lower side, since the North Gate is called the Upper Gate (Hes. 9 2). These three entrances giving access to the inner court are presupposed by Jer. 38 14 which mentions the third מבוא of the בית יהוה. It is therefore a reasonable assumption that the סף was located at the North Gate³⁷ of Ezekiel's ideal temple because it had occupied this position in the Temple of Solomon. The North Gate was the special province of the שמרי הסף and their business was to oversee the work of slaughtering the temple-victims, and otherwise prepare them for the altar which was located in the inner fore-court. The meaning of בית יהוה בכנז איש בית יהוה is then "as one enters the inner court by the North Gate." The

³⁵ A. M. HONEYMAN, J. T. S., 37, 1936, pp. 57-58.

³⁶ G. A. COOKE, I. C. C., Ezekiel, 1936, *in loc.*, argues that some notice of a change in the prophet's position has fallen out of the text between vv. 37 and 38, and that the gate referred to in vv. 38-43 is the East Gate. The main reason he offers for this is his interpretation of v. 40 where he takes הצפונה as the attributive of הכתף and then says that a gate with a northern jamb could not be the North Gate. הצפונה, however, must be the attributive of השער and not of הכתף. Hes. 46 21, which he also adduces, tells against his conclusion rather than supporting it, since it is made clear in that passage that the East Gate is to be kept shut during the six working days (46 1) and is to be reserved for the sacrifice of the נשיא on the Sabbath day and the day of the New Moon. (v. 12). It was therefore not the gate through which the main sacrificial traffic passed. [That Hes. 40 38-43 does not mean the East Gate but surely the North Gate is shown with new arguments by H. GESE, Der Verfassungsentwurf des Ezechiel, Tübingen 1957, p. 154ff.]

³⁷ It is interesting that O. THENIUS, Die Bücher der Könige, 1873, *in loc.*, held that the North Gate was the main entrance, and that the collection-box was located there, and that one of the reasons why STADE (S. B. O. T., *in loc.*) rejected KLOSTERMANN's emendation was his persuasion that the South Gate was the main exit, and that the box would not be placed there. Cf. Hes. 46 9-10.

main traffic would be through this gate and so the collection-box was put there, and, since the **שְׁמֵרֵי הַסֵּף** presided over the operations at the gate, they would be in a position to look after the collection-box at the same time.

The **מִזְבֵּחַ**³⁸ on the right as one enters the House of the Lord is "a place of slaughter" at the North Gate. If it be objected that **מִזְבֵּחַ** means "a place of sacrificial slaughter" it can be said that the slaughter was with a view to sacrifice, and that, in any case, the temple **סֵף** is the perpetuation of a primitive altar and might legitimately be called a **מִזְבֵּחַ**. Further it is not possible to attach too precise a meaning to **מִזְבֵּחַ** in Biblical Hebrew as has been noted by WIENER³⁹ and MONTGOMERY⁴⁰.

(Completed 12th Jan. 1959)

Kirkisanis Sadduzäer

Von Privatdozent Dr. Dr. Ernst Bammel in Erlangen

(Erlangen, Kochstr. 6)

Der Bericht des Kirkisani über die Sekte der Sadduzäer (**צְדוּקִיָּה**)¹ leidet unter einer merkwürdigen Unausgeglichenheit. Einerseits wiederholt er die bekannte Ableitung von Antigonos von Soccho bzw. dessen Schülern Šaddok und Boethos und erwähnt eine Sondermeinung der Boethusäer über den Termin des Wochenfestes. Andererseits gibt er die Sadduzäer charakterisierende Einzelheiten an, die mit dem aus Josephus Bekannten schwerlich in Übereinstimmung zu bringen sind. Im ersten Bericht spricht er von ihrer Ablehnung der Nichtenheirat, im zweiten erwähnt er ihr Scheidungsverbot, die Rechnung des Monats zu dreißig Tagen und berührt ihre Terminierung des Passa- und Laubhüttenfestes, das je einen Zeitraum von sieben Tagen ausschließlich des dazwischenliegenden Sabbats umfaßte^{1a}. Er erwähnt schließlich anhangsweise ihren Anthropomorphismus und führt als Gewährsmann seines Berichts Dā'ūd ibn Marwān al-Muqammiš an.

Der Schwierigkeit der historischen Identifizierung entspricht eine solche der Quellenlage. Die Verteilung der Nachrichten über eine Sekte auf zwei von einander getrennte Abschnitte ist freilich die bei Kirkisani übliche Darstellungsweise. Aber jeweils ist die Quellenlage verschieden. Der zweite Bericht führt sich ganz (oder nur

³⁸ What form the **מִזְבֵּחַ** took must be left open. A. M. HONEYMAN, op. cit., p. 58, has shown that the **סֵף** is modified into a basin-like object in the cult and has held that the **סִפּוֹת** of II Reg. 12:14 and the **סִפִּים** of Jer. 52:19 represent modifications or developments of the threshold altar.

³⁹ H. M. WIENER, op. cit., p. 1.

⁴⁰ J. A. MONTGOMERY and H. S. GEHMAN, op. cit., on I Reg. 6:20.

¹ Der Text bei A. HARKAVY in: Denkwürdigkeiten der Kaiserl. Russ. Archäolog. Gesellschaft VIII (1894), S. 283, 304 sowie bei L. NEMOY, Kitāb al-anwār wal-marāqib. Code of Karaite Law by Ya'qūb al-Qirgisāni (1939–1943) I, 2, 7 (Zählung der Übersetzung I, 2, 4); I, 6f. (S. 11, 41f.). — Engl. Übers. von L. Nemoi in HUCA VII (1930), S. 326, 363.

^{1a} Zu letzterem vgl. IV, 24, 3 (NEMOY S. 389) und VII, 12, 4 (NEMOY S. 816).

teilweise?) auf Muqammiš zurück. Der erste dagegen gibt für einen Teil die Rabbaniten (רבאנין) als Quelle an. Die Stelle entspricht so stark der bekannten in AbRN 5, daß direkte oder indirekte Herleitung von ihr sicher ist. Sodann erwähnt Kirkisani ein von Saddok (צדוק) geschriebenes Buch (כתבא) und macht darüber Angaben. Die darauf folgende Mitteilung über den boethusianischen Termin des Wochenfestes ist nicht mit Quellenangabe versehen. Da sie aber im Talmud enthalten ist², von dem Kirkisani im Kapitel zuvor Kenntnis verrät, wird man die Relation auf dieselbe Quelle zurückzuführen berechtigt sein. Der erste Bericht ist also eine Zusammenstellung von Einzelnachrichten. Die auf die Rabbaniten und den Talmud zurückweisenden Angaben bringen das Übliche und nur die Nachricht über das Buch Saddoks³ enthält das Besondere.

Innerhalb des Traditionsgefüges schälen sich demnach die auf Muqammiš und das Saddokbuch zurückgehenden Angaben als Sonderüberlieferung heraus. Denn Nichtenheirat ist in sadduzäischen Kreisen belegt⁴, ein Scheidungsverbot unwahrscheinlich, ein lunarer (statt eines solaren) Kalenders sicher⁵ und die von ihnen bezugte Ablehnung von Engeln und Geistern⁶ schließt gerade eine anthropomorphistische Neigung aus.

Die Nachrichten fehlen in einem großen Teil der mittelalterlichen Darstellungen jüdischer Sekten⁷, der eine auf Muqammiš zurückgeführte Überlieferungsstrang kehrt jedoch etwas ausführlicher und in besserer Ordnung bei Hadassi wieder⁸.

Gerade dieser Komplex weist aber eine nahe Verwandtschaft mit einem anderen Zweig jüdischer Literatur auf. Die Nichtenheirat wird gleichfalls in Damask 5, 8–11 verboten⁹. Das solare Jahr mit Monaten zu dreißig Tagen ist im Jubiläenbuch bezeugt und anscheinend in Damask 6, 18 vorausgesetzt¹⁰. Die Liste der Priesterordnungen

² Men 6, 3; vgl. Chag 2, 4.

³ Möglich ist, daß in die Formulierung dieses Satzes ältere Topoi antisadduzäischer Polemik eingeflossen sind. So z. B. wird im Scholion zur Bemerkung der Fastenrolle über den 28. Tebet den Sadduzäern vorgeworfen, daß sie keine Beweise aus der Schrift beibringen konnten — wie KIRKISANI dies vom Saddokbuche behauptet (um alsdann eine Ausnahme nachzutragen).

⁴ Jos Ant 12, 186–89. Über Nichtenheirat in den hochpriesterlichen Häusern Kaiphas und עלובאי berichten Tos Jeb I, 10; Jeb 15b und j Jeb I, 3; siehe L. GINZBERG, Eine unbekannte jüd. Sekte I (1922), S. 183 und vgl. J. JEREMIAS, Jerusalem z. Zt. Jesu IIA (1929), S. 8. — Über das Alter und die vorpharisäische Herkunft der Sitte siehe V. APTOWITZER in HUCA IV (1927), S. 232–37.

⁵ J. BACH, Die Zeit- und Festrechnung der Juden (1908), S. 8f.; U. CASSUTO in Enc. Jud. IX (1932), Sp. 801. Vgl. RHasch 2, 5.

⁶ Ag 23, 8.

⁷ Von den islamischen Historikern scheint nur Ibn Hāzīm eigenartige Nachrichten über die Sadduzäer vorzutragen; er gedenkt ihrer als einer Gruppe von in der Gegend von Jemen (!) lebenden Juden (der Text ist veröffentlicht von S. POZNANSKI in JQR 16 (1904), S. 766f. bzw. 768).

⁸ אשכל הכפר ed. גולד 1836 § 97f. Bei Hadassi steht die Mitteilung über den Anthropomorphismus dieser Gruppe noch richtig am Ende des Sadduzäerkapitels, während Kirkisani sie abspaltet und an den Schluß des nächsten Abschnitts als Gegenbild zu der den Anthropomorphismus ablehnenden Lehre der Maghariten folgen läßt. — Über die direkte literarische Abhängigkeit Hadassis von Muqammiš siehe ZNW 49 (1958), S. 81.

⁹ Nach GINZBERGS Ansicht »die einzige ‚Häresie‘ der Damaskusgemeinde (a. a. O. S. 219).

¹⁰ Die Fortsetzung spricht von besonderen kalendarischen Festlegungen der Damaskusgemeinde; dasselbe wird beim ersten Glied der Fall sein. D. h. die Stelle visiert nicht Spezialvorschriften über den Sabbat an, sondern die Bestimmung seiner Dauer »entsprechend den Nachforschungen der Damaskusgemeinde«. Dabei aber kann es sich nur um den Beginn des Sabbats am Morgen (wie dies ein solarer Kalender

von Qumran läßt eine achttägige Dauer von Passa- und Laubbüttenfest sowie die Feier des Wochenfestes jeweils an einem Sonntag erschließen¹¹. Die Erwähnung von Engeln in Damask¹² kann als Anzeichen einer anthropomorphistischen Tendenz angesehen werden. Die Existenz von Schriften des Saddok¹³ im qumranitischen Bereich darf angenommen werden.

Damit ist die Vermutung verschiedener Herkunft der von Kirkisani übermittelten Nachrichten auch positiv erwiesen. Das gemeinsame Stichwort hat ihn — und nicht schon seinen Vordermann¹⁴ — veranlaßt, sie zusammenzustellen.^{14a}

Die inhaltliche Diskrepanz und die Mehrsträngigkeit der Vorgeschichte der Relation berührt sich merkwürdig mit einer Nebenlinie der patristischen Nachrichten über die Sadduzäer. Denn obwohl der Einfluß der Josephus-Darstellung in den altchristlichen Sektenkatalogen offensichtlich ist, enthalten sie Einzelheiten, die weder auf diese noch auf das NT zurückgeführt werden können: die Herleitung vom Priester Saddok¹⁵, der Taufritus der Sadduzäer¹⁶, ihre Verbindung mit den samaritanischen Lehren¹⁷, die als disjectum testimonium archaeum erscheinende Nachricht über ihr Opfern in Jerusalem¹⁸. Darüber hinaus unterscheidet Hieronymus zwischen zweierlei Sadduzäern, den priores und sequentes; es ist dies ein Urteil, das zwar eine systematische Komponente enthält, aber zunächst historisch genommen sein will¹⁹. Es scheinen

nahelegt) gehandelt haben. — Gesucht ist GINZBERG'S Erklärung (a. a. O. S. 99, 369). — Ist Damask 10, 15—16a eine spätere Einschaltung (so S. TALMON in Scripta Hierosolymitana IV [1958], S. 192)? — Übrigens schreibt auch Jefet b. Ali zu Lev 23 5 den Sadduzäern einen solaren Kalender zu; s. S. POZNANSKI in J. Q. R. X (1897/98) S. 265 Anm. 1. ¹¹ Siehe TALMON a. a. O. S. 175.

¹² 5 18 208 (?); dazu die bösen Mächte: 2 6 2 18 4 18 u. a.

¹³ Unsicher freilich bleibt, ob mit diesen zuweilen in der karäischen Literatur zitierten Schriften (vgl. ZNW 1958, S. 87) nur die Damaskusschrift gemeint ist, oder nicht ein größerer Komplex, von dem Damask nur ein specimen ist.

¹⁴ Muqammiš wird nur in diesem, dem Maghariten- und dem Christenkapitel erwähnt. M. hat sich also in seinem Kitāb al-ḡarā'a nicht über alle Sekten verbreitet und dürfte darum auch nicht an möglichst viel Material interessiert gewesen sein. Zudem markiert Hadassis Darstellung den Umfang des Muqammiš-Berichts.

^{14a} Als Zusammenbündelung unterscheidet sich die Notiz — das ist für die Bemessung des historischen Wertes nicht unwesentlich — deutlich von den künstlichen, durch die Polemik mit den Rabbaniten veranlaßten Versuchen der späteren Karäer (vgl. bes. Kaleb Afendipulo, עשרה מאמרות ungedr. Einleitung zur 4. Homilie und Mordechai b. Nissan ed. JOH. CHRISTOPH. WOLF 1714, S. 33, 35), zwischen zwei sadduzäischen Gruppen zu unterscheiden, deren eine (von Saddok herrührende) mit den Rabbaniten verdammt wird, während in den anderen, die sich als der Gerechtigkeit Nachfolgende so benannten, die Vorfahren der eigenen Gemeinschaft gesehen werden. Überhaupt fehlt dem Bericht — darin noch der skizzenhaften Darstellungsweise der arabischen Historiker verwandt — das praktische Interesse, wodurch er sich auch von den schon im 10. Jh. einsetzenden karäischen Versuchen einer historischen Orientierung (so Salmon b. Jerucham zu Ps 69 1; dort der erste Vergleich zwischen Karäern und Sadduzäern) abhebt.

¹⁵ Epiphan Haer 14, 2, 1; Philastr Haer 5.

¹⁶ Philastr Haer 5.

¹⁷ Philastr a. a. O.; PsTert Haer 1.

¹⁸ Epiphan 14, 2, 1; vgl. dazu AD. HILGENFELD, Judenthum und Judenchristentum . . . (1886), S. 71: »wenn er (E.) dabei auch die Teilnahme der für ihn längst erloschenen Sadduzäer an den Opfern in Jerusalem bemerkt, so macht er wirklich den Eindruck, einer älteren, dem Bestehen des Tempels daselbst nicht allzufern stehenden Quellschrift zu folgen« (S. 81f. wird als deren Verfasser Jul. Africanus vermutet).

¹⁹ Das zeitliche Schema ist durch die Harmonisierung mit Mt 22 23 Act 23 8 veranlaßt. Das Wesentliche der Aussage ist darum in der Annahme von zwei sadduzäischen Gruppen, deren eine die Auferstehung der Toten bekannte, zu sehen.

so, wenngleich in undeutlicher Weise, in dieses Schrifttum Traditionen eingeflossen zu sein²⁰, die mit dem von Kirkisani Überlieferten insofern auf eine Linie zu bringen sind, als zwischen verschiedenen Sadduzäern unterschieden wird und ein Teil der Einzelnachrichten den Angaben des karäischen Autors jedenfalls nicht widerspricht.

Auch in der freilich ganz unselbständigen Relation Ephraems könnte man versucht sein, eine ähnliche Ansicht über zwei Gruppen gleichen Namens zu erblicken. Ephraem gibt zunächst frei nach Josephus einen Bericht über die drei jüdischen Sekten, läßt dann eine Sammelbemerkung über ihm nicht näher bekannte Sekten folgen, um mit einer Notiz über die Saducaei (qui) diebus Joannis inchoarunt, die Samaritaner und die discipuli Joannis zu schließen. Letztere ist gekürzt aus PsClem 1.54.60 entnommen und mechanisch an die beiden anderen Exzerpte angereiht worden²¹. Die Stelle ist demnach als Beleg für zweierlei Sadduzäer auszuscheiden²².

Clem Rec I, 54 erwähnen eine sadduzäische Gruppe. Aber die Angabe ist wegen des auffallenden und von Ephraem übernommenen Zeitansatzes (Σαδδουκαῖοι οἱ καθ' ἡμέρας Ἰωάννου ἤρξαντο FRANKENBERG) mehrfach als Zeugnis für die Existenz einer besonderen Sadduzäergemeinschaft in Anspruch genommen worden. Der Katalog sucht alle²³ jüdischen Sekten — nicht nur die Sadduzäer²⁴ — mit Johannes dem Täufer, der entsprechend dem 53, 5—54, 1 angedeuteten und von der Syzygienlehre her zu verstehenden Schema als Werkzeug des inimicus auftritt und Jesu Wirken erschwert, in Verbindung zu bringen. Der Verfasser bemüht sich zwar, sein Prinzip mit der Wirklichkeit überlieferter Nachrichten in Übereinstimmung zu bringen, aber gerade bei der Ausführung über die Sadduzäer wird kein Anhaltspunkt dafür gegeben. Der zeitliche Ansatz — er kann weder als späterer historisierender Einschub²⁵ noch als bloße Wucherung²⁶ verstanden werden — ist so als theologisches Postulat auszuschalten. Da die Stelle²⁷ keine specialia enthält, ist eher an die bei Josephus bzw. im NT genannten Sadduzäer zu denken als an eine andere Gruppierung²⁸.

Die aufgezeigte Mehrsträngigkeit der Überlieferung bei Kirkisani ermutigt nicht dazu, die Kirchenväternachrichten, soweit sie infrage kommen, als eine Einheit zu be-

²⁰ Historisch weniger zuverlässig scheint dagegen die Bezeichnung der Sadduzäer als monachi Judaeorum bei Honorius 2 zu sein.

²¹ Anders J. THOMAS, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie* (1935), S. 118. Jedoch zeigt gerade die unpräzise und harmonisierende Wiedergabe der Nachricht über die Johannesjünger bei Ephraem, daß Clem Rec das Ursprüngliche aufbewahren. Gegen THOMAS' Annahme einer Urtradition, die in Clem Rec wie bei Ephraem eingeflossen sei, spricht auch, daß die Aufstellung der von W. BOUSSER (Th. Rdsch. 1911, S. 378) rekonstruierten jüdischen Urliste nicht entspricht.

²² Anders H. J. SCHÖPS, *Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis* (1956), S. 73.

²³ Darum wird die Johannesgemeinde als καθολοὶ Ἰωάννου μαθηταὶ bezeichnet, ein term., der in Kap. 60 nicht wieder aufgenommen ist.

²⁴ Die Verbindung des Dositheus (und mit ihm der Samaritaner) zu Johannes verläuft über die Sadduzäer; eine direktere Beziehung wird Clem Hom 2, 23 angenommen.

²⁵ So AD. HILGENFELD, *Ketzergeschichte des Urchristentums* (1884), S. 35; *Judenchristentum* S. 46.

²⁶ So ursprünglich H. J. SCHÖPS (Theol. u. Gesch. d. Judenchristentums [1949], S. 386).

²⁷ Sie gehört zur ältesten Schicht der Rec (siehe G. STRECKER, *Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen* [1958], S. 237).

²⁸ Die Begründung der Ablehnung der Auferstehungshoffnung, die sich stereotyp bei fast allen Haeresiologen wiederfindet, ist vielmehr ein starkes Indiz für die Gleichsetzung des Berichts von Rec I, 54 — und ebenso desjenigen von AbRN 5! — mit den Angaben des Josephus. — Mindestens in Damask (vgl. besonders 4, 4) steht eine Auferstehungslehre im Hintergrund.

handeln und von ihnen aus die historische Verifizierung vorzunehmen²⁹. Weder in der Verbindung der Einzelnachrichten durch ein zeitliches Schema bei Hieronymus³⁰ noch in der äußerlichen Kontamination bei Kirkisani ist der Ansatzpunkt für die Auswertung zu suchen. Darum hängt z. B. die Identifizierung des Saddok mit dem Lehrer der Gerechtigkeit³¹ in der Luft und erst recht führt es zu weit, Ps Clem Rec I, 54 dergestalt mit Kirkisanis Angaben zu verbinden, daß man Johannes den Täufer hinter dem Lehrer der Gerechtigkeit sieht³².

A. HARKAVY hatte einst ohne Zögern die Angaben Kirkisanis auf die durch Josephus, das NT und die Rabbinen bekannten Sadduzäer bezogen³³. Aber schon S. SCHECHTER empfand dies als schwierig und hatte vorgeschlagen, statt dessen an die Dosithäer, als deren Vorform er die Sadokiten der Damaskusschrift ansah, zu denken³⁴. W. BOUSSET war ihm darin gefolgt³⁵. G. F. MOORE³⁶ und L. GINZBERG³⁷ lehnten jedoch mit Bestimmtheit eine solche Kombination ab. J. Z. LAUTERBACH ließ die Frage offen³⁸. Dann hat R. EISLER den Gedanken SCHECHTERS — und zwar pointierter als er von jenem vorgetragen war — aufgenommen, durch die Einfügung von Clem Rec I, 54 ergänzt und auf den Täufer umgebogen³⁹. Neuerdings hat H. J. SCHÖPS die SCHECHTER-EISLERSche These modifiziert⁴⁰ und M. BURROWS steht, wnnegleich unter vielen Vorbehalten, unter dem Eindruck der SCHÖPSSchen Darlegungen⁴¹. — Das Urteil mußte unsicher bleiben, da der Bericht Kirkisanis als eine Einheit angesehen wurde. Indes liegt sein Wert nicht in der Summe der Relationen sondern dem Block spezifischer Einzelnachrichten, die in einer Deutlichkeit wie sonst nirgendwo in den Sektenberichten einen Zweig besonderer sadduzäischer Tradition nachweisen und auf einen den in der Damaskusschrift zusammengefaßten Fragmenten zumindest stark verwandten Text bezug nehmen. Darüber hinaus scheint in der Vorlage eine Verbindung mit den von Kirkisani außerhalb der chronologischen Folge eingeschobenen Maghariten angedeutet gewesen zu sein⁴². Ist dies richtig,

²⁹ So H. J. SCHÖPS, Urgemeinde S. 73f.

³⁰ Ebenso wenig kann ohne Einschränkung seine Ableitung der Sadduzäer von den Samaritanern übernommen werden.

³¹ So versuchsweise M. BURROWS, Die Schriftrollen vom Toten Meer (1957) S. 226f.

³² R. EISLER in M. Gaster Anniversary Volume (1936), S. 124ff.

³³ a. a. O. S. 254f. (die Erschließung der russischen Einleitung H.s zu seiner Ausgabe verdanke ich Hrn. Pfr. Dr. K. CRAMER-Erlangen).

³⁴ Documents of Jewish Sectaries I (1910), S. XVIII. Eine noch direktere Identifikation hatte K. KOHLER in Am. Journ. of Theol. 1911 S. 412ff. vorgenommen:

צדק מורה = Dositheus.

³⁵ Th. Rdsch. 1915, S. 54. — Freilich hält B. die Damaskusschrift für mittelalterlich.

³⁶ Harv. Theol. Rev. IV (1911), S. 366ff.; vgl. 359f.

³⁷ a. a. O. S. 185—190, 196f.; er neigt dazu, in der bei Kirkisani und Hadassi beschriebenen Gruppe »irgend eine spätere Sekte [zu sehen] ... die aber die Karäer mit den Zaddukäern identifizierten«.

³⁸ Anm. 22 in NEMOYS Übersetzung S. 326.

³⁹ a. a. O. S. 134ff.

⁴⁰ ZRGG III (1951), S. 332ff. (vgl. auch ZAW 63 [1951] S. 255 A. 2); Urgemeinde S. 71ff. (an letzterer Stelle ist ein kurzer Hinweis auf Kirkisani eingefügt, während SCH. zunächst nur eine Kombination zwischen Clem Rec I, 54, Ab RN 5 und den Qumranfunden vorgenommen hatte).

⁴¹ a. a. O. (wobei er stärker als SCHÖPS auf Kirkisani eingeht).

⁴² Sonst ist ihre Erwähnung in Muqammiš' Werk schwer verständlich (vgl. auch die abweichende Einführungsformel). Kirkisani scheint in Richtung auf eine systematische Konfrontation umgebogen zu haben.

so spricht vieles dafür, daß die auf Muqammiš zurückgehende Sonderüberlieferung ihre Sadduzäer nach Angaben über die in den Höhlenfunden um 800 n. Chr. zutage getretenen Qumrandokumente darstellt, während anderseits die Maghariten⁴³ als ein Stück Nachgeschichte der zuvor beschriebenen und von den karäischen Autoren als Sekte verstandenen Bewegung anzusehen sind.

(Abgeschlossen am 12. 2. 1959)

Zur Chronologie der letzten judäischen Könige (Josia bis Zedekia)

Von Dr. Ernst Kutsch in Mainz

(Mainz, Uferstraße 57)

Die Chronologie der letzten judäischen Königszeit ist bis in die jüngste Zeit umstritten. Zwei Fragen sind in diesem Zusammenhang besonders diskutiert worden: Wie wurden die Regierungsjahre dieser judäischen Könige gerechnet — von Frühjahr zu Frühjahr¹ oder von Herbst zu Herbst²? Und: wann wurde Jerusalem endgültig erobert und der Tempel zerstört — im Jahre 587³ oder 586⁴? Bei der Beantwortung dieser Fragen helfen zwei Synchronismen mit der altorientalischen Umwelt dieser Zeit weiter. Nach der Chronik Gadd BM 21 901⁵ hielt sich ein ägyptisches Heer im 17. Jahr des babylonischen Königs Nabopolassar, d. h. im Jahre 609/8, in den Monaten Tammuz bis Elul (= 4.—6. Monat) östlich des Euphrat vor der Stadt Harran auf, bei deren Belagerung es den assyrischen König Assur-uballiṭ unterstützte. Auf dem Zug nach Norden tötete der Pharao Necho den judäischen König Josia in dessen 31. Regierungsjahr (nach II Reg 23 29f.), und wohl auf dem Rückmarsch nach Ägypten nahm er Josias Nachfolger Joahas in Ribla am Orontes, wohin er ihn wohl hatte kommen lassen, gefangen und setzte dessen Bruder Eljakim unter dem

⁴³ Ihre Identifizierung mit den Qumraniten ist durch die berührten Tatbestände ausgeschlossen; vgl. zum Problem ZNW 1958, S. 86f.

¹ Zum Beispiel J. BEGRICH, Die Chronologie der Könige von Israel und Juda (Beiträge zur historischen Theologie 3), 1929; W. F. ALBRIGHT, The Nebuchadnezzar and Neriglissar Chronicles (Bulletin of the American Schools of Oriental Research 143, Okt. 1956, S. 28—33); D. N. FREEDMAN, The Babylonian Chronicle (The Biblical Archaeologist 19, 1956, S. 50—60); E. VOGT, Die neubabylonische Chronik über die Schlacht bei Karkemisch und die Einnahme von Jerusalem (Vetus Testamentum Supplement IV, 1957, S. 67—96).

² Zum Beispiel S. MOWINCKEL, Die Chronologie der israelitischen und jüdischen Könige (Acta Orientalia 10, 1932, S. 161—277); R. FRUIN, Oudtestamentische Studien III. De chronologie van het babylonische tijdvak der joodsche geschiedenis (Nieuw Theologisch Tijdschrift 21, 1932, S. 215—230); E. R. THIELE, The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings, 1951.

³ Zum Beispiel BEGRICH a. a. O.; MOWINCKEL a. a. O.; FRUIN a. a. O.; ALBRIGHT a. a. O.

⁴ Zum Beispiel J. LEWY, Die Chronologie der Könige von Israel und Juda, 1927; THIELE a. a. O.; VOGT a. a. O.

⁵ C. J. GADD, The Fall of Nineveh, 1923. — Transkription und Übersetzung dieser Chronik auch bei WISEMAN a. a. O. (s. Anm. 7) S. 54ff.

Namen Jojakim als König in Juda ein (II Reg 23 33f.). Die drei Monate, die II Reg 23 31 für die Regierungszeit des Joahas angesetzt sind, fallen also mit ziemlicher Sicherheit mit den Monaten Tammuz bis Elul zusammen; Josia ist wohl im Siwan, d. h. im 3. Monat des Jahres 609/8⁶ ums Leben gekommen.

In der 1956 veröffentlichten Chronik Wiseman BM 21946⁷ ist nun erstmals in einer außerisraelitischen Quelle die erste Eroberung Jerusalems durch den babylonischen König Nebukadnezar (II Reg 24 10ff.) erwähnt und sogar auf den Tag genau datiert: sie erfolgte am 2. Adar des 7. Jahres des Nebukadnezar, d. i. des Jahres 598/7^{7a}.

Der Bedeutung einer solchen Nachricht entspricht es, daß die Publikation in zahlreichen Besprechungen nicht nur von assyriologischer, sondern auch von alttestamentlicher Seite gewürdigt und kommentiert wurde. Dabei ist es nun interessant zu sehen, wie die Vertreter verschiedener Thesen jeweils ihre Auffassung durch den neuen Text bestätigt finden.

Da THIELE⁸ den Wechsel der Königsjahre in Juda im Herbst sucht, beginnt für ihn — unter Berücksichtigung der Nachdatierung — das 1. Jahr des letzten jüdischen Königs, des Zedekia, im Herbst 597. Sein letztes Jahr, nach II Reg 24 18 sein 11., in dessen Sommer⁹ Jerusalem von Nebukadnezar zum zweitenmal erobert und der Tempel zerstört wurde, wäre dann das Jahr Herbst 587 bis Herbst 586, der Fall Jerusalems läge im Sommer 586. Demgegenüber hat W. F. ALBRIGHT¹⁰ in einem Bericht über die Veröffentlichung von WISEMAN, in dem er zu der hier behandelten Frage keine Einzelargumente anführt, betont, daß »in my judgment«¹¹ Zedekias Regierung vom Nisan 597 an gerechnet werden müsse, die zweite Eroberung Jerusalems also in den Sommer 587 anzusetzen sei. Andererseits kommt VOGT¹² auch von einer Frühjahrsrechnung der Königsjahre aus zu dem Ergebnis, Jerusalem sei im Sommer 586 gefallen. Er nimmt an, Zedekia sei erst nach Neujahr 597/6, also im Nisan, eingesetzt worden¹³. Das Jahr 597/6 sei dann das bei der Nachdatierung anzunehmende »Akzessionsjahr« Zedekias, das Jahr 596/5 sein 1. und das Jahr 586/5 sein 11. Regierungsjahr. Dieses entspräche dann, da 598/7 das 7. Jahr Nebukadnezars war, dessen 19. Jahr (vgl. II Reg 24 12; 25 8; Jer 52 12). Jedoch hat schon FREEDMAN¹⁴ darauf hingewiesen, daß die Chronik Wiseman die

⁶ Nach R. A. PARKER-W. H. DUBBERSTEIN, *Babylonian Chronology* 626 B. C. — A. D. 75 (Brown University Studies XIX), 1956, S. 27 entspricht der 3. Monat des Jahres 609/8 der Zeit vom 26. Mai bis 24. Juni 609.

⁷ D. J. WISEMAN, *Chronicles of Chaldaean Kings*, 1956, S. 66 ff.

^{7a} Da in Babylon im Sommer 598 ein zweiter Elul eingeschaltet worden war (PARKER-DUBBERSTEIN a. a. O. S. 5f.), lag der Adar desselben Jahres 598/7 relativ spät; PARKER-DUBBERSTEIN a. a. O. S. 27: 15. März—12. April 597. Der 2. Adar entsprach aber dem 16. März.

⁸ New Evidence on the Chronology of the Last Kings of Judah (Bulletin of the American Schools of Oriental Research 143, Okt. 1956, S. 22—27).

⁹ Vgl. II Reg 25 3ff.; Jer 39 2ff.; 52 6ff.

¹⁰ a. a. O. S. 31f.

¹¹ a. a. O. S. 31.

¹² a. a. O. S. 95f.

¹³ Er könnte sich — gegen BM 21 946 Rs. Z. 13 — zur Stützung seiner Annahme auf BM 21 946 Vs. Z. 14 berufen. Hier ist das Neujahrsfest »im Monat Nisan« noch im Zusammenhang von Nebukadnezars Akzessionsjahr aufgeführt, obwohl es schon zu seinem 1. Regierungsjahr gehört.

¹⁴ a. a. O. S. 55, Anm. 24.

Einsetzung des neuen Königs in Juda — der Name wird nicht genannt — noch für das 7. Jahr des Nebukadnezar berichtet¹⁵. Auf Grund dieser Beobachtung sieht W. RUDOLPH¹⁶ »mehr Recht« für die Entscheidung für 587 als Jahr des Falls Jerusalems.

Angesichts dieser Diskrepanz in den Ergebnissen soll die folgende Berechnung zeigen, daß die alttestamentlichen Aussagen in Verbindung mit den einschlägigen Angaben der Chronik Gadd und der Chronik Wiseman eine eindeutige Festlegung der Chronologie der letzten Königszeit in Juda ermöglichen. Dabei ist folgendes vorausgesetzt:

1. Wie die babylonischen (und die assyrischen) Herrscher zählten die judäischen Könige, deren Regierungsdaten hier festgestellt werden sollen, Josia bis Zedekia, ihre Königsjahre »nachdatierend«. Das heißt: das Todesjahr eines Königs wurde diesem noch ganz zugerechnet; erst an dem auf den Tod des Königs folgenden Neujahr beginnt Jahr 1 des Nachfolgers, während die Zeit bis Neujahr als der »Anfang seiner Regierung« bezeichnet wird¹⁷. Dadurch ist eine Doppelzählung des Jahres, in dem der Thronwechsel stattfand, vermieden¹⁸.

2. Wird für einen König eine Regierungszeit von weniger als einem Jahr angegeben, so bedeutet das, daß in die Regierung dieses Königs kein Jahreswechsel gefallen ist; denn von einem Jahreswechsel an wäre sein 1. Jahr gezählt worden. Dieses wäre ihm dann voll zugerechnet worden, er hätte also wenigstens »1 Jahr« regiert. Bei der Addierung der Königsjahre bleibt also eine Regierungszeit von weniger als einem Jahr (»3 Monate« o. ä.) unberücksichtigt. — Dies gilt hier für die judäischen Könige Joahas und Jojakim.

3. Die Regierungszeiten für die letzten Könige in Juda sind im AT richtig überliefert:

für Joahas	3 Monate	(II Reg 23 31),
für Jojakim	11 Jahre	(II Reg 23 36),
für Jojakim	3 Monate	(II Reg 24 8),
für Zedekia	11 Jahre	(II Reg 24 18).

Josia kam im 3. Monat (Mai/Juni) 609 ums Leben. Nehmen wir nun an, seine Königsjahre hätten im Herbst gewechselt, dann endete sein 31. Jahr im Herbst (nach dem 6. Monat, dem Elul¹⁹) 609. Für seinen Nachfolger Joahas sind nur 3 Monate aufgeführt, er hätte also nicht über den (angenommenen) Jahreswechsel im Herbst hinaus regiert. Auf das 31. Jahr Josias folgt also das 1. Jahr Jojakims: 609/8. Sein 11. und letztes Regierungsjahr wäre dann das Jahr 599/8. In dieses Jahr ist wiederum die Regierungszeit des nächsten Königs, des Jojakim, einzuschließen, da für diesen nur 3 Monate angegeben sind. Dessen Regierung müßte also vor dem Herbst 598 liegen, mit dem das 11. Jahr Jojakims geendet hätte.

¹⁵ BM 21 946 Rs. Z. 13.

¹⁶ Jeremia (Handbuch zum Alten Testament I, 12), 2. Aufl., 1958, S. 299, Anm. 2.

¹⁷ Babylonisch *rēš šarrūti*; hebr. (מלכות) מלכת.

¹⁸ Vgl. zu diesem Problem BEGRICH a. a. O. S. 90 ff.

¹⁹ Nach babylonischer Benennung.

Dem widerspricht aber die Chronik Wiseman, nach der Jerusalem am 2. Adar (= 12. Monat) eingenommen wurde; Jojakim muß zu dieser Zeit noch regiert haben (vgl. II Reg 24^{11f.}). Die Rechnung der Königsjahre von Herbst bis Herbst ist also für die letzte Königszeit in Juda ausgeschlossen. Nur wenn die Regierungsjahre von Frühjahr zu Frühjahr gerechnet wurden, können der Tod Josias und die erste Eroberung Jerusalems in dem Zeitraum von 12 Jahren untergebracht werden, der durch das 31. Jahr Josias und die 11 Jahre Jojakims gegeben ist:

- 31. Jahr Josias Frühjahr 609 bis Frühjahr 608,
- 1. Jahr Jojakims Frühjahr 608 bis Frühjahr 607,
- 11. Jahr Jojakims Frühjahr 598 bis Frühjahr 597.

Bei der Berechnung des Jahres, in dem Jerusalem zum zweitenmal erobert wurde, ist die Auffassung von VOGT auszuschließen. Daraus, daß für Jojakim, den vorletzten jüdischen König, nur 3 Monate gebucht sind, ergibt sich, daß seine Regierungszeit als vor dem Jahreswechsel beendet angesehen wurde. Selbst wenn sein Nachfolger Zedekia erst im Nisan, also nach dem Jahreswechsel, eingesetzt worden wäre, würde sein 1. Jahr von Frühjahr 597 bis Frühjahr 596 gerechnet; denn ein »nulltes« Jahr wird nicht gezählt²⁰. Wenn nun Jer 49³⁴ ein Spruch Jeremias in den »Anfang der Regierung Zedekias, des Königs von Juda« datiert ist, dann kann damit nur die Zeit von seiner Thronbesteigung nach dem 2. im Adar bis zum Ende dieses Monats gemeint sein²¹. Aus dieser Datierung ergibt sich — ihre Richtigkeit vorausgesetzt —, daß Zedekia noch vor dem Jahreswechsel, also vor dem 1. Nisan 597, von Nebukadnezar als König eingesetzt wurde²². Damit ist die Nachricht von BM 21 946 Rs. Z. 13 bestätigt. Zedekias 1. Jahr ist also eindeutig 597/6, sein 11. demnach 587/6. Jerusalem wurde also im Sommer 587 zum zweitenmal von Nebukadnezar erobert. Diese Ansetzung wurde schon seit längerer Zeit vertreten²³; sie ist durch die beiden babylonischen Chroniken zwingend als richtig erwiesen.

Dieser Berechnung entsprechen auch zwei Angaben bei Ezechiel. Die Tempelvision in Ez 40ff. ist in Ez 40¹ auf den 10. des 1. Monats²⁴ eines Jahres datiert, das als »25. Jahr unserer Wegführung« und als 14. Jahr nach der Zerstörung Jerusalems bestimmt ist. Die erste Deportation wurde nach der Eroberung der Stadt am 2. Adar kaum noch vier Wochen hinaus-

²⁰ Gegen VOGT a. a. O. S. 95, Anm. 1.

²¹ Die Erwähnung von Zedekias Akzessionszeit in Jer 28¹ ist falsche Glosse; vgl. RUDOLPH a. a. O. z. St.

²² Die Datierung בַּחֲשׂוֹבֶת הַשָּׁנָה »an der Wende des Jahres« II Chr 36¹⁰ läßt offen, ob dabei an die Zeit vor oder nach dem Jahreswechsel gedacht ist.

²³ Vgl. die oben Anm. 1 genannte Literatur, besonders die Tabelle bei THIELE, The Mysterious Numbers, S. 254. — Dort sind die Studien von R. FRUIN (außer dem oben Anm. 2 genannten Aufsatz: Oudtestamentische Studiën IV. De chronologie van het assyrische tijdvak der joodsche geschiedenis; V. De chronologie der koningen te Jerusalem van Salomo tot Uzzia [Nieuw Theologisch Tijdschrift 22, 1933, S. 36–48; 23, 1934, S. 49–60]) nicht berücksichtigt, der schon 1932–34 zu teilweise denselben chronologischen Aufstellungen gelangte wie THIELE in seinem Aufsatz: The Chronology of the Kings of Judah and Israel (Journal of Near Eastern Studies 3, 1944, S. 137–186) und dann in seinem genannten Buch.

²⁴ Zu diesem Datum vgl. E. KUTSCH, Das Herbstfest in Israel (Theol. Diss. Mainz), 1955, S. 32 ff. (Maschinenschrift).

geschoben, sondern alsbald durchgeführt und fällt also noch in das Jahr 598/7, das so das »25.« von Ez 40¹ aus rückwärts gezählt, ist. Dann ist 597/6 das 24. und 587/6 das 14. Jahr — entsprechend Ez 40¹²⁵. Rechnet man 598/7 als 1. Jahr der Deportation, dann ist 587/6 das 12. Jahr. Diese Angabe findet sich Ez 33²¹: im 12. Jahr der Wegführung am 5. des 10. Monats, d. h. rund ein halbes Jahr nach der Eroberung Jerusalems, erreichte die Nachricht vom Fall der Stadt die Exilierten in Babylon²⁶.

Da Nebukadnezar im Jahre 605/4 am 1. Elul den Thron bestiegen hat²⁷ und demnach das Jahr 604/3 als sein 1. Regierungsjahr gilt, ist das Jahr 587/6 sein 18. Damit ist die Angabe von Jer 52²⁹, Nebukadnezar habe in seinem 18. Jahr 832 Bewohner aus Jerusalem weggeführt, als die richtige erwiesen²⁸.

Gegenüber dieser zuverlässigen Nachricht sind in II Reg 24¹² sowie 25⁸; Jer 52¹² die Ereignisse von 597 und 587 mit dem 8. bzw. 19. Jahr des Nebukadnezar verbunden. Ebenso ist Jer 32¹ Zedekias 10. Jahr (588/7) mit Nebukadnezars 18. Jahr und Jer 25¹ Jojakims 4. Jahr (605/4) mit Nebukadnezars 1. Jahr gleichgesetzt²⁹. Hier liegt offenbar ein besonderes chronologisches System vor, in dem das Verhältnis der judäischen Königsjahre zu denen Nebukadnezars gegenüber dem historischen Sachverhalt um 1 Jahr differiert. Die Frage, wie dieser Unterschied zu erklären ist, ob in diesem System die Regierungszeit der judäischen Könige um 1 Jahr herabgerückt ist³⁰ oder ob der Beginn der Regierung des Nebukadnezar um ein Jahr zu früh angesetzt ist³¹, braucht hier nicht beantwortet zu werden. Es genügt die Feststellung, daß allein die Sondernotiz in Jer 52²⁹ die richtige Gleichung: zweite Deportation 587 = 18. Jahr Nebukadnezar bewahrt hat.

²⁵ In Ez 40¹ ist also das Jahr 574/3 v. Chr. gemeint.

²⁶ Die Änderung in das 11. Jahr (zuletzt G. FOHRER im Handbuch zum Alten Testament zu Ez 33²¹) erfolgt also zu Unrecht. Zudem ist im Apparat der Biblia Hebraica ed. KITTEL zu Ez 33²¹ der Hinweis »cf 2R 25, 2« irreführend; denn in II Reg 25² ist sachlich richtig vom 11. Regierungsjahr Zedekias die Rede, das von 597/6 aus gerechnet ist, während die Zählung der Deportationsjahre in Ez 33, 21 ebenfalls sachlich richtig mit 598/7 beginnt.

²⁷ BM 21 946 Vs. Z. 10f.; vgl. dazu VOGT a. a. O. S. 80ff.

²⁸ Das gilt natürlich auch dann, wenn man in v. 28 die zuerst genannte Wegführung nicht entsprechend MT »im 7. Jahr« auf die erste Eroberung Jerusalems bezieht, sondern unter Änderung in »17.« (ergänze עשרה hinter שבע) auf eine Deportation von Judäern im Jahre 588/7 während der Belagerung der Stadt. Vgl. zuletzt RUDOLPH a. a. O. z. St.

²⁹ Dem entspricht, daß in Jer 46² Nebukadnezar schon im 4. Jahr Jojakims (605/4) »König« genannt ist, worauf FREEDMAN a. a. O. S. 57, Anm. 34 hinweist.

³⁰ BEGRICH a. a. O. S. 156f. und S. 198f. Tabelle V, System Va.

³¹ ALBRIGHT a. a. O. S. 32.

The Main Source of Tobit

by T. Francis Glasson in London

(London S. E. 27, 76 Chestnut Road)

In recent years it has been usual to find the most important source of the book of Tobit in the story of the Grateful Dead, a story which exists in many forms. At the same time it is rightly admitted that various other works such as the Wisdom of Ahikar should also be taken into account. One difficulty, however, which this theory arouses is that Tobit makes no mention anywhere of the grateful dead; and though the old man Tobit fulfils the virtuous duty of burying any corpse which he finds, there is no hint that the dead man expresses his gratitude in any way. The benefactor and guardian of Tobias is an angel disguised as a man-servant. The main story has to do with the marriage of Tobias to Sarah and the overcoming of the hostile demon Asmodeus with Raphael's help.

It is true that in 12 13f. Raphael says: "When thou didst not delay to rise up and leave thy dinner but didst go and cover the dead, then I was sent unto thee to try thee: and at the same time God did send me also to heal Sarah thy daughter-in-law." It could be argued that this is a modification of the story of a grateful dead man. But at the same time it should be noticed that in the same context in chapter 12 Tobit is commended for his prayers and his alms as well as for his action in burying the dead man. It is astonishing to read in one famous work that "Tobit is a tale of a Grateful Ghost, and how he made recompense to his benefactor, who had cared for his dead body!"¹

The Grateful Dead stories (as found in Germany, Holland, Armenia, etc.) include the rescue of a bride from evil powers, but one cannot help wondering if the original story has become connected with another cycle based on the Poison Maiden motif. Further, are these versions old enough to establish the story's influence on the book of Tobit? It is claimed that a passage of Cicero, *De Divinatione* i. 27, "proves that the kernel of the fable was already in existence in his day."² This is an important reference as it may help us to recover the oldest essentials. When, however, we turn to this passage of Cicero we find nothing whatever about a marriage, nothing resembling the main plot of the Tobit story. The passage is as follows:

Who again can despise those two dreams which are so frequently dwelt upon by the Stoics? — One concerning Simonides who having found the dead body of a man who was a stranger to him lying in the road, buried it. Having performed this office, he was about to embark in a ship, when the man whom he buried appeared to him in a dream at night, and warned him not to undertake the voyage, for that if he did he would perish by shipwreck. Therefore he returned home again, but all the other people who sailed in that vessel were lost. (C. D. Yonge's translation.)

This, as far as it goes, confirms the suspicion that in its original form the Grateful Dead story was not concerned with the rescue of a bride from demonic powers.

The Egyptian Tractate of Khons is also mentioned at times as a possible source of the Tobit story. This certainly deals with a maiden possessed by a demon which

¹ *Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT* (ed. R. H. CHARLES), Introduction to Ahikar, ii. 715.

² Op. cit. i. 188.

was finally expelled by Khons "the executor of plans" sent by the God of Thebes. But there is nothing in this story about a marriage, nothing corresponding to the figure of Tobias.

Let us look in another direction. There is a Greek legend which tells how the god Apollo lived for a time disguised as a mortal in the service of Admetus. Admetus sought Alcestis in marriage; but in the bridal chamber he found coiled snakes which prevented access to his bride. His "man-servant" Apollo came to his rescue and delivered him from this situation. It will be helpful to quote Apollodorus' account (*Library* I. ix. 15) as translated in the Loeb edition:

When Admetus reigned over Pherae, Apollo served him as his thrall, while Admetus wooed Alcestis, daughter of Pelias. Now Pelias had promised to give his daughter to him who should yoke a lion and a boar to a car, and Apollo yoked and gave them to Admetus, who brought them to Pelias and so obtained Alcestis. But in offering a sacrifice at his marriage, he forgot to sacrifice to Artemis; therefore when he opened the marriage chamber he found it full of coiled snakes. Apollo bade him appease the goddess and obtained as a favour of the Fates that, when Admetus should be about to die, he might be released from death if someone should choose voluntarily to die for him . . .

Now let us imagine how a Jewish writer might have handled the main part of this story if he wished to bring it into the national literature or to use it for a didactic purpose. Obviously certain alterations would be necessary. The man and the woman could be left pretty well as they were; but something would have to be done about the god Apollo and the goddess Artemis. A Jew would probably turn the god into an angel or archangel. If we remember that Apollo was the god of healing we might suspect that Raphael would be chosen, since his name derives from the verb "to heal," but this need not be pressed as any angel might serve. The essential point is that the angel, like Apollo, would have to assume human disguise and act as a man-servant. Then something would need to be done about Artemis; and as she was hostile to the hero of the story she would probably be replaced by a demon.

The resulting Jewish form of the story might be expected to take the following form: — A Hebrew youth was attended by an angel disguised as a man-servant. The youth sought a certain woman in marriage but his access to his bride was prevented by a demon. He was delivered from this situation by the help of the angelic man-servant.

It will be seen that we have here the main plot of the book of Tobit. I submit that the Greek story (which would of course be older than Apollodorus' account, and even this was written in the second century B. C.) provides the most important source of this Jewish writing. As far as I have been able to trace, attention has not been drawn to this before.

When we compare this explanation with the one concerning the Grateful Dead, the latter (in spite of its wide adoption) is seen to be very implausible. It is literally far-fetched. It begins with a story circulating centuries after the writing of Tobit, in such countries as Denmark and Holland, lands remote from Palestine. It then argues that the story was an ancient one, and in evidence of this produces the reference in Cicero. But as we have seen, the Cicero passage has scarcely a point of contact with Tobit. There is simply the thought that the virtuous deed of burying the dead sometimes brings a reward. Further, the fact that many Jewish writings borrowed elements from Greek sources makes it quite easy to believe that the Greek story in question

was taken over and adapted. This would provide merely another example of a process which is beyond dispute.

Incidentally the dog in Tobit (which has little in common with the Persian dog sometimes adduced) may, as Rosenmann pointed out many years ago, be a reflection of the dog of Odysseus (*Studien z. Buche Tobit*, 1894).

I may be allowed to say in conclusion that it was through the reading of William Morris's "The Love of Alcestis" in *The Earthly Paradise* some years ago that I first suspected a link with Tobit. At that time, I was familiar only with the better known part of the Admetus story, the sacrifice of Alcestis as narrated in Euripides' play *Alceste*. The other part of the story as narrated by Morris — the snakes in the bridal chamber, the god in human form delivering the hero — reminded me so forcibly of Tobit that two suggestions presented themselves. Either (1) Morris had for some obscure reason attached the Tobit story to the Greek legend of Admetus, or (2) there were some ancient forms of the Greek legend which already included these elements; and in this case the legend would have a strong claim to be regarded as a source of the plot of Tobit. Most accounts of Admetus which I consulted said nothing of the marriage complication, though there was ample evidence of Apollo acting as his servant or as a shepherd in his employ. Finally, however, I traced the version followed by Apollodorus and it was clear that Morris was simply following this. Suggestion No. 1 thus fell to the ground. The possibility then remained that the striking similarities could be explained if the writer of Tobit were drawing upon the fuller version of the Admetus saga, in some such form as that reproduced by Apollodorus.

Neues Institut in Rom

Prof. RAFFAELE CIASCA bittet, davon Kenntnis zu nehmen, daß sich unter seiner Leitung in Rom, Piazza S. Marco 49 durch Zusammenschluß der wichtigsten einschlägigen italienischen Universitäts- und Akademie-Institute ein »Centro per le Antichità e la Storia dell' Arte del Vicino Oriente« gebildet hat, dessen wesentliches Interesse er so umschreibt: L'interesse del Centro è rivolto essenzialmente alle civiltà antiche e alle tradizioni artistiche dei territori compresi tra la Grecia e l'Iran: e cioè il mondo anatolico, mesopotamico, siriano, arabo, egiziano ed etiopico; senza escludere l'interesse per problemi artistici concernenti fasi posteriori al mondo antico, nell'ambito dell'area geografica sopra menzionata. Wir begleiten diese Neugründung mit den besten Wünschen für erfolgreiches Wirken, dessen Ergebnisse auch der alttestamentlichen Wissenschaft zugute kommen werden.

Redaktionelle Einzelheiten

a) *Druckfehler*: Pater P. Nöber — Rom macht auf folgende, während meiner Krankheit übersehenen Druckfehler in Band 70 aufmerksam. Lies S. 132 Asensio *pro* Ascensio; 142, C. Spicg *pro* G.; 152 Ricerche *pro* Recherche und 167 G. E. Wright *pro* G. R. — *Druckfehler in Band 71*: S. 155, Z. 13 v. ob.: Konsequenzen *pro* Konsequen; S. 156, Z. 4 v. u.: \aleph *pro* \aleph ; S. 203, Z. 14 v. u.: excavation *pro* excecation; S. 238, Z. 10 v. ob.: 20. 1 Taf. *pro* 201 Taf.

b) *Ergänzung*. Zu o. S. 109⁴⁰ teilt mir Herr STAMM auf Anfrage freundlichst mit, daß es sich bei der »Reform« um das Blatt: Reform, Zeitstimmen aus der schweizerischen Kirche handelt, die VII (1878), S. 33—40, 57—65, 73—83 einen auch als Sonderdruck erschienenen Artikel von G. STUDER, Das Paradies und der Sündenfall, gebracht hat.

Wechsel in der Schriftleitung

Auf dringenden ärztlichen Rat bin ich gezwungen, meinen Teil an der Schriftleitung der ZAW an Herrn Kollegen D. Dr. G. FOHRER, Wien XVII, Rudolf Bärenhartgasse 11 abzugeben, der ja bereits seit einiger Zeit an der Zeitschriftenschau mitgearbeitet hat, und mich im Einvernehmen mit dem Verlag auf eine beratende Mitherausgeberschaft zurückzuziehen. Wenn ich die 27 Bände überblicke, die seit 32 Jahren meinen Namen auf dem Titelblatt tragen, so kann ich es nicht anders tun als in großer Dankbarkeit

gegenüber den Herrn Verlegern — bis 1934 D. A. Töpelmann, seitdem D. H. Cram —, die mit einer mich oft beschämenden inneren Anteilnahme die ZAW durch gute und sehr böse Tage hindurch getragen haben. Für sie ist unsere Zeitschrift nie ein finanzielles, sondern stets — wenn der leicht abgegriffene Ausdruck erlaubt sei — ein »ideelles« Unternehmen gewesen. In diesen Dank darf ich einschließen den aus unserer Mitte abgerufenen langjährigen Prokuristen, Herrn Brill, und die getreuen Setzer,

gegenüber den Herren Mitarbeitern, insonderheit meinem Mitherausgeber (seit Band 61), Herrn Kollegen EISSFELDT, den Mitarbeitern an der Zeitschriftenschau, seit 1927 den Herren Kollegen GALLING und NOTH, seit 1953 auch Herrn Koll. HERBERT und allen anderen, die geholfen haben, daß der ZAW der Stoff nie ausging. Von der älteren Generation, die der heutigen Jugend schon fast mythisch fern erscheint, Männern wie KARL BUDDE, EDUARD MEYER oder dem etwas jüngeren ERNST SELLIN spannt sich der Bogen über meine Generation im weiteren Sinne, von der WALTER BAUMGARTNER, SIGMUND MOWINCKEL und TH. H. ROBINSON im Jahrgang 1927 vertreten sind, zu unserem »jüngsten Nachwuchs«, den ich wie stets so auch in diesem Jahrgang reichlich habe zu Worte kommen lassen. Ich habe immer wieder lieber auf einen eigenen Aufsatz verzichtet oder einen bewährten Forscher gebeten, einen Beitrag etwa auf einem Grenzgebiet in einem anderen Organ erscheinen zu lassen, als daß ich einem Anfänger die Möglichkeit beschnitten hätte, einen immerhin diskussionsfähigen Artikel, etwa einen von seinem Lehrer empfohlenen Teil seiner Dissertation, bei uns herauszubringen,

gegenüber unsern Lesern im In- und Ausland, die durch ihre Treue vor allem den Wiederaufbau nach 1945 möglich gemacht und mir manches ermutigende Wort geschrieben haben. Nicht minder dankbar aber bin ich denen, die mir ihre Kritik an zu »erbaulichen« oder zu »liberalen« Aufsätzen nicht vorenthielten. Daß sich darunter

keine Klage über konfessionelle Einseitigkeit der Berichterstattung befand, war mir angesichts meines Versprechens von 1927 eine besondere Freude,

gegenüber dem Andenken meiner Frau, die mir nicht nur durch Schreibhilfe und Korrekturlesen, sondern vor allem durch ihren dem meinen immer wieder überlegenen tapferen Mut in allen noch so großen Schwierigkeiten wie bei anderen Aufgaben so bei der ZAW die wahre *'ezār kēnāgdo* war.

Aber ebensowenig kann ich schließen ohne den herzlichen Wunsch, daß mein verehrter Kollege FOHRER, in gleicher Weise unterstützt durch Verleger, Mitarbeiter und Leser, die ZAW in eine gute Zukunft führen und selbst daran auch so viel Freude und Förderung der eigenen Arbeit finden möge, als ich sie habe erleben dürfen. Q. D. b. v.

Göttingen, am 24. April 1959.

Joh. Hempel.

Register

bearbeitet von stud. theol. Dieter Gremmes in Halle (Saale)

Sachregister

- | | | | | | |
|------------------------------|------------|------------------------|-------------------|--------------------------------|------------|
| Aaron | 36f. | Ahhijāwa | 221 | Altorientalisches (z. | |
| Aberdeen-Codex | 229 | Ahia von Silo | 7 | AT) | 205 |
| Abisalamu | 203 | Ahikar | 275 | Ālum (Gottheit) | 242 |
| Abjatar | 7 | Ahram (Sarkophag | | Amarnabriefe ... | 227. 253 |
| Abner | 1f. 5. 204 | des) | 224 | Amasis | 204 |
| Abraham 9. 34. 158. 164. 225 | | Ahitofel | 5 | Amen | 228 |
| Absalom | 5f. | 'Ain en-nebi | 232 | Amos | 158. 252 |
| Absalom (Qumran) .. | 232 | Aja | 242 | —buch | 214. 220 |
| Achis | 156 | Akitu-Fest | 72 | Amphiktyonie (sokr. | |
| Adad | 242 | Akkadisch | 209 | Stämmeverband) 71. 73f. | |
| Adam | 101. 252 | Akkadische syllabische | | 76. 86ff. 92. 94. 96. 163. 239 | |
| Adam (Ort) | 16 | Keilschrift | 24. 26 | 'Amr b. Yarbu | 145 |
| Adapa-Prometheus- | | Akkadisches Ritual .. | 71f. | Anath | 243 |
| Mythos | 99f. 102 | Akklamation | 77 | Anbetung (in Geist u. | |
| Addu (Baal) | 202 | Akko (Šabē Šion) ... | 216 | Wahrheit) | 215 |
| Adjektiv (hebr.) | 60 | al-Biruni | 216 | Anthropomorphismus | 222. |
| Admetus | 276f. | Alcestis | 276f. | | 243. 265f. |
| Adonia | 5ff. | Alexander d. Große .. | 202 | Anthropopathismus .. | 222 |
| Adoption des neuen | | Alexander Jannäus | 207. | Antigonos v. Soccho .. | 265 |
| Königs | 12. 19 | | 232 | Antiochos II. | 248 |
| 'Adschlün | 253 | Alexandrien | 131 | Antiochos III. | 248 |
| Adstringentien (organ.) | 204 | Alfāz al-Mišna | 229 | Anwesenheitsliste | |
| Adverb | 229. 247 | Alkohol | 229 | (in Jdc 5) | 84 |
| Ächtungstexte (ägypt.) | 216. | Allegorie | 231 | Apokalyptik (jüd.) .. | 256 |
| | 253 | Alphabet des Ben | | Apokryphen | 127 |
| Ägypten | 211. 252 | Sira | 144. 146f. | Apollo | 276f. |
| Äthiopier in Jerusalem | 205 | — (westsemit.) | 205 | Apollodorus | 276 |
| Agape | 219 | Alphabetafel (uga- | | Apollo Smintheus ... | 146 |
| AGU | 149 | rit.) | 24. 205. 211. 226 | Apsum | 242 |
| Ahab | 15. 210 | Altar (Jerusalemmer) | 260f. | Aqhat | 225 |
| Ahas 160. 164. 212. 237. | | Altorientalische Ein- | | Arabisch (Tradition) | 202 |
| | 262f. | flüsse (im rabb. | | Aramäisch | 64. 167 |
| Ahasja | 11 | Schrifttum) | 136ff. | — (Grammatik) .. | 218 |

- Aram Naharaim 211
 Archäologie (Archäologisches) 203. 225. 230f. 239. 243. 250f. 253
 — (Syrien) 202
 — (Transjord.) 206
 Architektur (assyrl. u. palästin.) 215
 Arihalbu 227
 Aristasbrief 240
 Arm Jahwes 225
 Arme (in d. Psalmen) 213
 Arpad 217
 Artemis 276
 Artikel (im Aram.) ... 205
 Arzneien (altägypt.) . 205
 Asarhaddon 204. 210
 Asarja 11
 Ascher (Stamm) 67. 85. 88
 'Ašera 142. 243
 Ashrabi II. 211
 Askalon 217
 Asmodaeus 275
 Assurbanipal 204. 210
 Assur II. 211
 Aššur-etel-ilani 210
 Assur-uballiš 270
 Assyrier (b. Jes.) 237
 Ašart 243
 Athalja 11f. 263
 'Aštar 243
 Auferstehung 233
 — (d. Leibes) 223
 Auferstehungsglaube 234. 249
 Augenzeugenformel 39. 42
 — schaft 34f. 36. 39. 41
 Augustin
 (Schriftgebrauch).... 207
 Aurigallus, M. 250
 Auslassungen (v. Buchstaben) 27
 Aussprache (des Hebr.) 58. 227
 Austreibung aus d. Palästina 98. 111
 Auszug 215
 Auszugstradition.. 36f. 38
 Azor (b. Tel Aviv) ... 217
 Azor (Yazur)..... 217

 Baal 202. 243
 — (in Ugarit) . 223. 228
 Baal-Zebub 201
 Babylon (Restauration) 204
 — (Dichtkunst) ... 224
 Babylonier 251
 Bahja b. 'Ašer 138
 Bahrein 250
 Baischan (bēsān) 167f.
- Balata 204
 Barak 69ff.
 Barkochba-Aufstand 246
 Baruch 128
 — apokalypse (slav. u. griech.) 140
 — brief 127f.
 Basta 232
 Baum d. Gesetzes ... 108
 Beduinen 205
 Beeroth 253
 Beicesultan 250
 Bekenntnis (s. auch Credo) 75f. 94f.
 Bel u. Drache 246
 Ben Ašer 237
 Benjamin 67. 84f.
 Ben Naphtali 237
 Berufung (Jeremias) . 206
 Beschwörungsritual (neuassyrl.) 251
 Beth Alpha (Mosaik von) 228
 Bethel 16. 215
 Beth-zur 210. 215f.
 Beyer, G., i. m. 253
 Bibeldrucke 229. 254
 — illustration (Doré) 218. 228
 — kritik (histor.) ... 241
 — übersetzung (griech.; s. auch Septuaginta) 240. 246
 — — (syro-paläst.) . 166ff.
 Biblos geneseos 222
 Biḳā' 253
 Bildhethitisch 204
 Bilingue von Armazi. 238
bit ḫilāni 251
 Blutgruppen (b. den Juden) 231
 Blutrache 218
 Boaz 232. 260. 262
 Böhme, J. 252
 Boethos 265
 Boghazköi 217. 250
 Bonsirven, Jos. S. J., i. m. 209
 Botenspruch 92
 Bourignon, A. 252
 Brockelmann, C., i. m. 202. 251
 Bronzezeit (in Lachiš) 248
 Brüder Jesu 242
 Buber, M. 222
 Bultmann, R. ... 212. 226
 Bund (s. Erwählung) 252
 — (neuer) 249
 Bundeserneuerung(s-fest) 73
- Bundesformular 240
 — ritual (d. Qumrangem.) 75
 — verpflichtung ... 92
 Bußlied des Einzelnen 212
 Byblos (Gubla)-Dialekt Rib-Addis 202

 Calah 215
 Cantineau, J., i. m. ... 251
 Casus pendens 73. 87
 Censur 215
 — listen 225
 Chanani/Chananja. ... 226
 Chananja 35
 Chaosdarstellung 207
 Chassidismus 222
 Chepa 106. 205
 Chokma (s. Weisheit) 240
 Christologie 224
 Chronik (Babylon.) ... 230. 270ff.
 — buch .. 116f. 121. 130. 204
 Chronologie (der letzten jud. Könige) ... 270ff.
 — (d. Psalmen).... 233
 Churritische Sprache . 24
 Cicero 276
 Cilicia Tracheia 246
 Codex Climaci ... 169. 171
 Codices (hebr.-jüd.) . 237
 Collegium Orientale . 250
 Credo 33. 214
 Cyrill von Jerusalem. 168. 191

 Dämon 275f.
 Dagan 201. 243
 Damaskus (Landschaft) 233
 — schrift CD 233. 245. 269
 Dan 67. 85. 88
 Daněk, S. 218
 Daniel (Buch) 214
 — (Datierung) 244
 Danklied 70. 75f. 94
 Dankliederrolle 1QH 206. 209. 211. 215. 218. 228. 247
 Dankpsalmen 74
 Danksagung
 (in d. Psalmen) 245
 Dativus ethicus 84
 David 1ff. 9ff. 15. 20. 34. 36. 44. 48. 50. 156. 211. 222. 233. 239. 262
 — (Psalmist u. Prophet) 49. 50
 — dynastie 8f. 10f. 12f. 160. 245

- Davidsbund . 9ff. 19. 246
 Debora 69ff.
 —lied 67ff.
 Defektive Schreibung
 (in 1 QIs*) 227
 Dekalog 214. 246
 — (mos. Ursprung) 238f.
 Deportation 273f.
 Desakralisationsriten . 249
 Designationsurkunde.. 19
 Despotismus
 (altorient.) 204
 Deuterijosaja 43. 241
 —buch 223
 Deuteronomischer Ver-
 fasser (der Königs-
 bücher) 13
 Deuteronomist 241
 Deuteronomium . 224. 237
 Deutung (symbol.) . . 228
 De Wette, M. L. . . . 241
 Dialekte (altaram.) . . 205
 Dialogus Timothei et
 Aquilae 114ff. 136
 Diaspora (nord-isr.) . . 215
 Dichtkunst (bibl. u.
 babylon.) 224
 Dittographie 62
 Dodekapropheten 117. 127
 Dogmatik 222
 Doppelschreibungen . . 27
 Doré, G. 228
 Dosithäer 269
 Dositheus 268
 Dothan 216f.
 Drei (als unbest. Viel-
 zahl) 210
 dschebel ferdës 253
 Dura Europos 233. 240
 Dussaud, R., i. m. . . . 204
Ea 100. 242
 Ebed Jahwe
 (s. a. Gottesknecht)
 223. 235. 249
 —lieder 214. 217. 221.
 241
 Ebioniten 211
 Echnaton 221
 ed-dschib 253
 Ehe (in Ugarit u. Israel) 227
 Ehebruch 231
 Ehre Jahwes 40
 Eid (im AT) 220
 Einwanderung (in Pa-
 lästina) 230
 Einzug 215
 Ekstase 239
 Ekstatiker 250
 El (s. a. Il) 202. 209. 222.
 228. 242f.
 Elende (in d. Psalmen) 213
 Elephantine 226
 —papyri 182
 Eli (Eliden) 254
 Elia 158. 163
 Elisa 163. 254
 Eljakim 270
 Elle (hebr.) 226
 Elohist 155. 158
 Engel 275f.
 Ephraem 268
 Ephraim 67. 232
 Epiphanie (göttl.) . 74. 96
 Epiphanius 114ff.
 Epos 69. 95
 Era(Irra)-Epos . . . 211. 224
 Erbsünde 208. 229. 248
 Erfüllung 214
 Eridu 250
 Erkenntnis (v. Gut u.
 Böse) 245
 —aussage 39
 —baum 107f. 229
 —formel 33f. 42
 Erlöser (religionsge-
 schichtlich) 254
 Erlösung (im AT) . . 238
 Ernteopfer (röm.) . . . 249
 Erwählung 252
 Erweiswort 33
 Erzählung 91
 Esau 150
 Eschatologie 254
 — (d. Essener) . . . 234
 Eschatologische Mi-
 drašim (Qumran) . . 227
 Esra 35
 — buch 118. 121. 123ff.
 127. 139
 — apokalypse
 (IV. Esra) 217. 224
 Essenismus 235
 Esther (Buch) 123. 130. 203.
 218f.
 Estrangela 186f.
 Etheria 167f.
 Euripides 277
 Euseb 168
 Eva 107. 205
 Evangelium 212
 — (viertes) 220
 Execration Texts . 216. 253
 Exegese 250
 — (kathol.) 203. 214.
 216. 226
 — (inner-ATliche) . 209
 — (Methode) 206
 — (neuere) 224
 Exegetisches 247f.
 Export (aus Gibeon) . 231
 Ezechiel 22. 225. 273
 —buch 33ff. 213. 241f.
 —forschung 240
Fest-Kalender 210
 Florilegium 4 Q . . . 227. 234
 Fluch 70. 89. 91f. 96f. 102.
 104f. 111. 208. 220. 247
 Formen (im AT) 254
 Formgeschichte 225
 Francke, A. H. 250
 Fremdvölkerorakel
 Ezechiels 33
 Freude (im AT) 230
 Frömmigkeit (spät-
 jüdische) 222
 Fruchtbarkeitsritus
 (kanaan.) 101
 Füchse 249
 Fürbitte 92
Gad 67. 85
 Gäste 218
 Gath 228
 Gattungen (im AT) . . 254
 Gattungsforschung . . 206
 —geschichte 67f. 205
 Gebet (im AT u. NT) . 212
 — d. »Armen« 246
 Gebetsform 74
 —richtung 222
 Gebot (im AT) 219
 Gedalja 155
 Geist (prophetischer) . 50
 — (heiliger) 219
 Geistigkeit (oriental.) . 232
 Gelöbniß 96
 Genesis-Apokryphon 225.
 234. 258
 Genesis der Genesis . 255
 Geniza (Qumran) . . . 235
 — (Kairo) 245f.
 — (Kaufmann) 201f.
 —manuskripte 247
 Geographie (d. hl. Lan-
 des) 219.
 Gerechtigkeit 241. 243. 2452
 256
 Gericht 96
 Geschichte (im alt. Is-
 rael) 236
 — (im AT) 224. 254
 Geschichte Israels 216. 230.
 240
 Geschichte d. Philister 246
 Geschichtsbetrachtung
 (prophet.) 38
 —erzählung 96f.
 —schreibung (im
 AT) 254
 Geschlechtslisten . . . 235

- Gesellschaft (ägypt.) . 204
 Gesetz 12. 219
 — (deuteron.) 13f.
 — (mos.) 252
 — (hethit.) 204
 Gezer (Tor) 211
 Gibeon 204. 209. 228. 231.
 253. 262
 Gilead 16. 67. 85. 88
 Gilgamesch-Epos 110. 140.
 202. 229
 Glaube 224
 — (im AT) 151ff.
 — (israel.) 236
 — (jüd.) 243
 Glyptik der Kassiten-
 zeit (babyl.) 204
 Götterdarstellungen
 (ägypt.) 204
 Götterneid 100
 Goettsberger, J., i. m. 214
 Gog 41
 Goldman, M. B., i. m. 206
 Goodspeed, E. J. 219
 Gottähnlichkeit 100
 Gottebenbildlichkeit .. 241
 Gottkönigtum 19
 Gottesauge 147f.
 Gottesbild 203. 222
 Gottesbund 12f. 21
 Gotteserfahrung 203
 Gottesfeindschaft ... 139f.
 Gottesgericht . 90. 91. 220
 Gottesidee 98. 103. 106f.
 110. 112f.
 Gottesknecht (s. Ebed-
 Jahwe-Lieder) . 217. 223
 Gottesoffenbarung .. 164
 Gottesverhältnis 240
 Gozan (Tell Halaf) .. 203
 Grammatik (bibl.-
 aram.) 218
 — (hebr.) 250
 Grammatisches 151ff. 229.
 237
 Grenzfestungen (am-
 monit.) 253
 — ziehung (zw. Ephr.
 u. Man.) 232. 253
 Griechische Worte (in
 aram. Papyr.) 209
Haaropfer 249
 Habakukkommentar
 1QpHab . 206. 212. 235
 Habiru (Hapiru
 SA. GAZ) 239. 250. 252f.
 Hadad 227. 242
 Hadadezer 211
 Hadassi 266f.
 Haggada 244
 Haggai (Buch) 206
 Halacha 244
 Hallelsalmen 51
 Hammurabi 224. 250
 Handschriften (hebr.) . 237
 Hapax legomena (im
 Pentateuch) 237
 Harem 5. 8
 Harran 270
 Hasmonäer 259
 Hauron 243
 Hayael 141
 Hazor 204. 210f. 215. 217f.
 250
 Hebräerbrief 218. 235
 Hebr. Sprache ... 212. 232.
 244
 Hebraisten (zu Witten-
 berg) 250
 Hebron 4
 Heiliger Geist 219
 — Krieg .. 33. 37. 163. 212
 Heiligkeitgesetz . 39. 252
 Heiligtum (bildl.) 227
 Heilsbund 22
 — erwartung
 (proph.) 241
 — geschichte . 107. 112
 — plan Gottes 228
 — tat Jahwes 219
 Heirat (in Tobit?) ... 276
 Hekate 140f.
 Heldenlied 89f.
 Hellenismus 253
 Henoch (Buch) . 217. 233f.
 Heraklius 166
 Herausforderungsfor-
 mel 230
 Hermeneutik 224
 — (ATliche) 232f.
 — (Augustins) ... 207
 — (Melanchthons) . 208
 Hertrich, V., i. m.
 (Bibliographie) 240
 Herodes I. 203
 Herodot 218
 Herrenmahl (Chronolo-
 gie) 216. 259
 Herrschaftsform 239
 Hesekiel 43. 223
 Hethiter ... 201. 221. 254
 Hethitisch 204
 Hexapla 173
 Hieronymus 114ff. 167. 267.
 269
 Hilani 251
 Hillel 251
 Himmlische Bücher ... 235
 Hinduismus 236
 Hiob 161
 Hiobbuch 116. 122f. 216.
 220. 230. 238. 240. 242.
 247. 255f.
 — legende 242
 Hirt 222
 Hiskia 155. 254
 Historismus 244
 Höhlen (Qumran) ... 235
 Hörfehler 115f. 119
 Hoherpriester 233
 Hohes Lied 117. 130. 202.
 228. 254
 Honorius 268
 Horus 150
 Hosea (König) 16
 Hosea (Proph.) 15ff.
 — buch 213. 245
 Huldigung 82
 Humbert, P. (Biblio-
 graphie) 230
 Humboldt, A. v. 221
 Hund (des Odysseus) 277
 — (in Tob) 277
Hwt 106
 Hyksos 215
 Hymnus 72f. 78. 80. 96. 237
 — einleitung 73
 Hymnen von Qumran. 70
 Ibn Ezra 138
 Ibn Hazm 266
 Ibn Hišām 238
 Ibn Ishāq 238
 Ichbewußtsein 239
 Identifizierungen d.
 Qumranrollen 234
 Il (El) 202
 Ilahi-Namā 138
 Immanuel 212f. 237
 Individuum 230f.
 Infinitiv 54ff. 161
 Initiationsriten 249
 Inschriften (aram.) 204. 209.
 217
 — (griech.) 204
 — (hebr.) 231. 237
 — (nabat.) 239
 — (phönik.) ... 233. 238
 — (Siloah-) 247
 — (syropaläst.) ... 166
 Inspiration 233
 Inspirationsglaube .. 216
 Inthronisationsriten .. 18
 Inventartext (aus Kār-
 Tukulti-Ninurta) ... 204
 Iranisches 205
 Irra (Era)-Epos . 211. 224
 Ischbaal 1f. 5
 Isis 204
 Israel 52. 212. 215. 217.
 227f.

- Israel (heutiges) 224
 Issakar 67. 86f.
 Ištar 202. 224. 242
 Išum (Gottheit) 242
 Ixchel (Göttin) 140

 Jabbok 16
 Jabin 67
 Jabes (in Gilead) 4
 Jachin 232. 260. 262
 Jael 76. 92f.
 Jahresanfang (Wechsel)
 247. 270ff.
 Jahwe ... 9. 11ff. 16. 21f.
 33ff. 212
 —bund 76
 —bundesgenossenschaft
 162
 —kult 229
 —kultfeier 70ff. 76. 79.
 95
 Jahwe Zebaoth 250
 Jahwist 98
 Jakob 155
 Jehu 15. 20
 Jemen 267
 Jeremia 34f. 128
 —brief 127ff.
 —buch .. 116f. 127. 129.
 241. 246
 Jeremias-Zitate 223
 Jericho 203. 204. 210. 218.
 250
 — (Herodian.) 203. 246
 — (Mauern v.) 208
 Jerobeam I. 7f. 215f.
 Jerobeam II. 233
 Jerusalem 5f. 8f. 41. 162.
 210. 232f. 253. 270f. 273
 Jesaja 159. 164. 224
 — buch 117. 247f.
 — rolle 1QIs^a 212. 226.
 235. 258
 — rolle 1QIs^b 212. 235
 — kommentare
 4QpIs^a.b.c.d. 226
 — übersetzung
 (syropaläst.) .. 165ff.
 Jesreelebene 68. 90
 Jesus 212. 218. 243
 Jesus Sirach 231
 — buch 240. 252
 — (Sohn d. Ananias) 225
 Joab 2. 245
 Joahas 11. 270. 272
 Joas 11f.
 Johannes der Täufer 218.
 220. 226. 234. 243. 252.
 268f.
 Johannesjünger 268
 Jojachin 245. 272f.
 Jojada 12f.
 Jojakim 14. 271ff.
 Jona (Buch) 240
 Jonathan 232
 Jordan 255
 Josaphat 156
 Josephus, .. 225. 232. 267ff.
 —, Bell. jud. (slav.
 Übersetz.) 238
 Josia 11. 13f. 20. 233. 248.
 270. 272f.
 Josua 4. 15. 35. 37. 115. 158
 Jotamsfabel 4
 Jubiläenbuch 99. 227. 231.
 Juda 86
 Judas Ischariot 141
 Judas Makkabaeus 206.
 245. 253
 Judentum (Geschichte) 244
 Judith (Buch) .. 130. 244
 Justinian 166
 Ka'ba 238
 Kain 141
 Kaleb 158
 Kalendarium (mittel-
 alt.) 237
 Kalender 265
 — (babyl.) 247
 — (der Essener) ... 209
 — (lunarer) 266
 — (in Qumran) 209f. 227.
 232. 259
 — (samarit.) 232
 — (solarer) .. 227. 266
 — (zadokid.) 232
 Kalhu 209
 Kanongeschichte (des
 AT) 114ff.
 Kapara 203
 Kaphtor 201. 246
 Karäer 235
 Karatepe 250
 Kär-Tukulti-Ninurta . 204
 Kasusendungen (semit.) 227
 Katechese 250
 Katze 144f.
 Kaufvertrag 34f.
 — (aram.) 210
 — (jüd.) 215
 — (mesopot. u.
 ägypt.) 211
 — (talmud.) 227
 Kedarfluß 209
 Keilschrift 204
 —recht 205
 —texte (altakkad.) 202
 —texte (ugarit.) . 23ff.
 Ketib 57f. 251
 Khons (ägypt. Gott) 275
 Kindheitsgeschichte
 (Lukanische) 249
 Kirchenlied
 (dtsch-evang.) 241
 Kirchenväter 268
 Kirkisani 265ff.
 Kison 74. 90
 Kittim 209
 Kizzuwadna 221
 Klagelied 94
 —buch 127ff. 203
 Klagepsalmen 74
 Kleinkunst (phönik.) . 232
 Kloster (Qumran) 218
 König 1ff. 214. 239
 Könige (Buch) 117. 121.
 131
 Königsannalen
 (assyr.) 253
 —mutter 5. 8
 —nouvelle 7. 10
 —protokoll 12
 —psalmen 14
 —recht 2f. 4
 —vertrag 1ff.
 —witwe 227
 Königtum 230. 256
 — (absol.) 6. 20
 — (charismat.) 2. 6. 19
 Kohelet, Prediger,
 Qohelet (Buch) 130. 209.
 228. 248. 253
 Kollektiv 230f.
 Kondeszendenz Gottes 231
 Konkordanz (zum
 Hebr. AT) 254
 — (zu 1QM) 233
 — (zu Genesis-
 Apokr.) 234
 Košar (Gott) 243
 Kosmos 221
 Krieg (jüd.-röm.) 232. 259
 — (syr.-ephraim.)
 160. 237
 Kriegerkorps (philist.) 228
 Kriegsdienst (Freistel-
 lungsbestimmungen) 206
 —gott 211
 —rolle 1QM 206f. 209.
 211. 245
 Krönungsritual 11
 Krone 148f.
 Kuh (rote) 233
 Kult (im alt. Israel) .. 236
 —dramatik 82
 —geschichte 85. 225. 241
 —lied 70
 —propheten . 222. 252f.
 —tradition 89. 92. 213
 Kultus 163. 230. 252

- Kurdistan 217
 Kyros..... 221

L
 Lachiš 248
 Ladeerzählung 10. 22.
 34. 241. 262
 —sprüche 96
 Lagrange, M.-J. 216
 Laubhüttenfest 239. 265.
 267
 Leben (bei Hes.)..... 241
 — Jesu 212
 Lebensalter (in rabb.
 Trad.) 224
 —baum 109f.
 Legenden (palästin.).. 255
 Lehren (v. Qumran) . 218
 Lehrgedicht Asaphs . 208
 Lehrer der Gerechtig-
 keit 206. 218. 234ff. 241.
 243. 245. 249. 258f. 269
 Lektionar 170f.
 Leviratsehe..... 35. 227
 Levitenstädte 239
 Leviticus (Buch)..... 116
 Lexikalisches 151ff. 223. 229
 Liebe (im NT) 219
 Lied Moses 208. 233
 Liedvortrag 70
 Linguistik (sowjet. all-
 gemeine) 229
 Literatur (kanaän.) .. 233
 Literarkritik 229
 Littmann, E., i. m. 204. 242
 Liturgie 167
 — (d. Jahwebund-
 festes) 79. 86
 Lucian, Presbyter 167
 Luther, M. (als Exeget)
 230. 238. 257
 Luzifer 141

M
 Maat 256
 Ma'an 210
 McCown, C. C., i. m. . 215
 Madeba-Karte ... 210. 253
 Maghariten 267. 269f.
 Magie (d. Assyrer) ... 252
 Māhōzā 205
 Maimonides, Moses 146. 149
 Majnūn Ibn 'Āmir... 60
 Majuskelschrift
 (griech.)..... 186f.
 Makir..... 67. 86
 Makkabäer-Bücher 126.
 214. 233. 255
 —zeit 259
 Manasse 93. 232
 Marduk 143. 204. 224. 246.
 251
 Mardukordal 252
 Mari 215. 248. 250
 Markusevangelium
 (Topographie) 253
 Marnas v. Gaza 201
 Marxismus 204. 218
 Masada 204
 Massa und Meriba ... 37
 Maßangaben (hebr.) . 226
 Mater lectionis 212
 Matriarchat 143f.
 Mattathias 245
 Matti'el von Arpad . 217
 Maurocordatianus
 (Codex) 218
 Maus 144ff.
 Meder 210
 Meer (in Ägypten, Uga-
 rit, Israel) 207
 Megiddo .. 67. 90. 211. 227
 Mekka 210. 216
 Melchisedek 9
 Melanchthon 208
 Melqart 205
 Mem (enklitisches) ... 83
 Menachem 16
 Menschensohn .. 222. 228
 Meros..... 85. 88. 91f.
 Messianisch-Eschato-
 logisches (im Targ.
 Jerusch. I) 222
 Messianismus 222
 Messianität Jesu ... 212
 Messianologie (d. He-
 bräerbriefes)..... 259
 Messias 259
 — (sterbender) ... 256
 —lehre 249
 Μετένοια 238
 Metternich-Stele 148
 Michaelis-Bibel 250
 Michal 1
 Midrasch... 44ff. 234. 244
 — (über Hiob).... 238
 — (zu d. Psalmen) . 47
 Midraschim, eschatolog.
 (= 4QFlorilegium)227.234
 Mischna..... 223. 244
 Mischnisches Hebräisch 61.
 63f.
 Missionswillen .. 217f. 233
 Mönchsbrief, syro-
 paläst. 166
 Mönchtum (christl.) .. 235
 Mond (rebellischer). 136ff.
 —auge..... 148ff.
 —religion 144
 Mose 35ff. 51. 155. 158
 Mot 243
 Mukarrib (sabäischer). 250
 Muqammiš 266ff. 270
 Musil, A., i. m. 218
 Μυστήριον 210. 217
 Mystik 138
 Mythos 90. 212. 239. 246.
 256
 — (im alt. Isr.) ... 236

N
 Nabal 229
 Nabatäer..... 211
 Nabonid-Gebet in 4Q. 210
 —Inschriften 210
 Nabopolassar 270
 Nabu 204
 Nachtdämon 107
 Name Jahwes 37f. 41. 43
 Namen 216
 — (hebr.-phönik.) . 209
 Naphtali.. 67f. 85ff. 89. 92.
 96
 Narum (Gottheit).... 242
 nā'ūr (Ort i. Ost-
 jordanl.) 253
 Nebukadnezar 253. 271f.
 274
 Necho 270
 Negeb 215f.
 Nehemia (Buch) 125. 127.
 245
 Nephthys 204
 Nergal 141
 Neujahrsfest ... 221. 244
 —ritual 203
 Nichtenheirat 265f.
 Nimrud 215. 250
 — (Elfenbeine v.) . 202
 Ninive 159
 Nippur 209
 Nomen abstractum... 66
 Nordwestsemitisch
 202. 205
 Numeri (Buch) 131
 Numerierung (der Ras-
 Schamra-Texte).... 23

O
 Offenbarung 224. 233
 Ohrring (phönik.) 232
 Omri (Dynastie) 15
 Onkelnamen..... 202
 Onqelos..... 237
 Opfer 236. 240
 Orakel 252
 Orientalistenkongreß
 (24. internat.) 219
 Origenes ... 114ff. 203. 231
 Orthographie (d. Hebr.) 212
 Osiris 150. 204
 Ossuarien 217
 Ostjordanland 206
 Ozean 249

- Padan** 242
Pahalat, Göttin v. Pella 204
Pallügtä 205
Palmyrenisch 187
Pantheon (mesopot.; nordwest-semit.; arab.) 242f.
Papyri (altägypt. medizin.) 204
— (aram.) 209f.
Paradieserzählung 245
—geschichte (jahwist.) 98. 106ff. 109. 111f.
—geschichte (vorjahwist.) 103ff. 113
—mythos (kanaan.) 98ff.
—ströme 207
Paränese (NTL.) 219
Parallelismus membrorum 63f. 65. 71ff.
— (chiastischer) ... 62
Pardes 253
Partizip (hebräisches) . 54ff.
Passaessen 228
—fest 226. 253. 265. 267
Passionswoche (Chron.) 225
Patriarchat 143f.
Patriarchenzeit 230
Paulus 228. 244. 257
περάειν 208
Pekach 16
Pella 204. 211
Pentateuch 117
—text (christl. paläst.) 166
Perserzeit 230
Persönlichkeit (korporative) 231
Peschitta 248
—psalter 48
Pessimismus (Qoh.) . 228
Petra 253
Pfarramt 222
Pfeiffer, R. H., i. m. 204
Pfeilorakel Hubals . 238
Philister 201. 228. 246
Phylakterien (von Qumran) 214. 246
— (von W. Murabba'at) 246
Pietismus 250
Pilatus 253
Pilger 218
Pitre-Deutung 53
pitū päridā 209
Pius X., Enzyklika »P. D. G.« 209. 218
Pius XII. und die Hlg. Schrift 210. 226
Plagen (ägypt.) 36
Plene-Schreibung (im masor. Text) 227
Poesie (hebr.) 230
Präposition (im Hebr.) 62ff. 66
Prediger (Buch) s. Kohelet
Predigt (d. Propheten) 159
— (ATliche) .. 243. 254
Priester 214. 222. 239
—kodex 157
Prokop 167f. 191
Prometheuswesen .. 101f.
προφήτης 241
Prophet(-en) 213. 222. 237. 239. 241. 243
Prophetenbücher (vorexil.) 221. 243
—geist 50
—sprüche 33
Prophetie 220. 230
Prosa 230
— (ugarit.) 215
—tradition (im AT) 202
Proselytentaufe (in Qumran) 234
Prozession des Gottesvolkes 81ff.
Psalmen 257
—buch .. 117. 131. 213. 241
—(essen.) 233
—gebet (christl.) .. 250
—manuskript 237
—midrasch 250
—Salomos 125f.
—targum 44
—überschriften (in Targ. u. Midrasch) . 44ff.
—(i. Septuaginta) .. 222
Psusennes II. 211
Psychologie (d. Propheten) 230
Ptah 245
Ptolemaeus V. 248
Punktation (tiber., babylon.) 237
— (masoret.) 66f.
Qaméz gadol, qatan .. 229
Qerē 57f.
Qohelet s. Kohelet
Quadratschrift, hebr. 186f.
Qumran (allgem.) 75. 204
— (archäol.) 211
— (Entstehung; Lehre d. Gem.) 259
— (Gem.) 211. 218. 220. 225. 227. 234f. 238. 246. 255. 257ff.
Qumran (Lit.) 200f. 207ff. 211f. 215. 217f. 220. 225ff. 229. 232ff. 236. 243. 245. 249. 252. 256. 267
— (Ort) 217f. 233
Rabbaniten 266
R. Eliezer 220
Rabbinisches Schrifttum 136-150. 224. 265-270
Rahelstämme 86
Ramses IV. 245
Raphael 275f.
Raschi 137. 237
Re' 145f.
Recht (Israels) 239
Rechtsleben 240f.
— (Gattungen des) . 220
Rehabeam 8. 10. 15. 20
Reichsaramäisch 169
Rekapitulation (liturg.) 80f. 96
— des Gottesgerichtes 91
Religion (extro- u. introspektive) 239
— (kanaan.) 230
Religionsgeschichte (jüd.) 257
Renan 230
Resch (Ausspr.) 229
Rešef 243
Responsionsformel ... 72
Reue 247
Ribla (Orontes) 270
Richter (Buch) 116. 129. 247
Rimmon 227
Riten (v. Qumran) ... 218
Ritual (altoriental.) .. 256
Roman (histor.) 218
Ruben 67. 85. 88
Rügesprüche 84f. 88
Ruth (Buch) 116. 128ff. 230
Saadia's Kitāb al-Šarāi' 202
Saba (Königin von) 61. 155
Sabbat 210
—heiligung 229
Sacharja (Buch) 206
Saddok 269
—buch 266
Sadduzäer 265ff.
Säule (vor d. Tempel) 260ff.
Safed 217
Šaħar 243
Salihi 232
Šalim 243
Sallum 16

- Salmanassar III. 211
 Salmanassar IV. 210
 Salomo 5ff. 10. 18. 20. 36.
 50. 155. 211. 230. 232. 245.
 262
 Samaria 15. 210. 215. 218.
 253
 Samaritaner .. 9. 232. 234.
 286f.
 Šamaš 224. 242. 252
 Samgar 76
 Samuel (Buch) .. 117. 119
 Sanherib 155. 251
 Šapaš 243
 Sara 225
 Sarah (Tob.) 275
 Sardur III. von Urartu 217
 Sargon 210
 šar pūhi 214
 Satan 141f.
 Saul(iden) 3. 20. 239
 Scarabäus 209
 Schaefer, H. H., i. m. 251
 Schallanalyse 69
 Schamanentum 250
 Schammai 251
 Scheidungsverbot .. 265f.
 Schewa (Ausspr.) ... 229
 — (Regeln d. Jehuda
 Hajjuš) 229
 Schicksalsglaube (in
 Qumran) 235
 Schlachttag Jahwes .. 214
 Schlange ... 101. 141f. 252
 Schöpfergott 249
 Schöpfungsmythus
 (kanaan.) 99f. 108
 Schreibermethoden 211f.
 Schreibfehler (in Kanon-
 listen) 115f.
 — (in ugar. Keilschrift-
 text.) 23ff.
 Schrift u. Sprache ... 229
 Schriftpropheten 222. 230
 Schuldbekenntnis .. 76ff. 96
 Schweigen Hesekiels .. 225
 Schwur 22
 Scriptio continua ... 26
 Seba 5. 8
 Sebulon 67f. 85ff. 89. 92. 96
 Secunda (d. Hexapla). 261
 Sefirē s. Südschin
 Segen 70. 89. 92. 96
 — (im AT) 208
 — Moses 233
 Segolat (als Partizip) .. 58f.
 Sektenregel IQS 79. 206.
 211. 215. 224. 235. 238.
 259
 Selbstverständnis Jesu 212
 Selbstvorstellungsformel
 33f. 37. 40
 Seleukiden .. 245. 248. 253
 Seleukos II. 248
 Sensus plenior 214. 216f.
 226
 Septuaginta 137. 170ff. 195.
 203. 244. 246f. 249. 255.
 260f.
 — targum 195
 seranim 201
 Serto 187
 Ses Fontanelles
 (Mallorca) 237
 Seth 149f.
 Shabako 209
 Sichelschwert 228
 Sichem 8. 16. 73. 216
 —vertrag 15
 Sichon 162
 Siegel 231
 Siegeslied 68. 70. 81. 89. 95f.
 Silo 262
 Simeoniten 232
 Simon (Hoherpriester) 258
 Simon bar Giora 259
 Simon ben Assai 231
 Simonsage 249
 Sin 242
 Sinai 74. 96
 —bund 21. 246
 —gebiet 231
 —gesetzgebung
 (priesterschriftl.) ... 252
 Sintflut 140. 207. 248
 Sisera 67ff.
 šišūma 209
 Sittlichkeit (bei Jes. Sir.) 252
 Sitz im Leben 162
 Skythopolis 167f.
 Sonne 138ff. 143f.
 Spottlied 93
 Sprache (u. Schrift) ... 229
 Sprachwissenschaft
 (hebr.) 233. 235
 Sprüche (Buch) 118. 230. 256
 Stadttore (v. Jerusalem)
 264f.
 Stammeskunde
 (d. Juden) 231
 —sprüche 88
 Statthalter (röm.) 253
 Stellvertretung (Sühne) 214
 Steuernagel, C., i. m. 240.
 253
 Strafe (für Sünde im
 AT) 206
 Südschin (Sfirē)-Inscription
 204. 209. 217
 Sünde (erste) 229
 Sündenbekenntnis 76
 Sultantepe 250
 Suzeränitätsvertrag
 (hethit.) 217
 Syllabische Schrift 211
 Symbolhandlung 35
 Synagogenrolle (Jew.
 Coll. London) 247
 Syntax (hebr.) 60
 Syrien 202
 Syrisch 169f.
 Syropalästinisch 169f. 187
 — (Schriftgeschichte)
 186f.
 Taanach 67. 90
 Tabor 81. 86
 Tachpanhes 35
 Tagesanfang 227
 Talmud babyl.; Talmu-
 disches 235. 248
 Tammuz 202
 Targum 44ff. 166. 170. 195.
 228. 234. 248
 — Jeruschalmi I. ... 222
 — Jonathan 225
 — (paläst. Propheten-
 209
 — (textkrit. Brauch-
 barkeit) 53
 Tau 249
 Taufe 234. 249
 tell 'ašarah 202
 tell ed-mirsim 215
 tell ed-Duweir 248
 tell el-Amarna 221
 tell el Ghassil 204
 tell ḫalāf 203
 — (Skulpturen) ... 202
 tell maqlūb (= Jabes
 Gilead) 253
 tell schēch abu zarad .. 253
 Tempel (Jerus.) 10. 48. 228
 239. 260f. 270
 — (Salom.) ... 225. 264
 — (Sichem) 215
 — (zweiter) 206
 —vorhof 260f. 263
 Tephillin (v. Qumran) 246
 Testament d. Hiob .. 238
 Testament der XII Pa-
 triarchen 236
 Testimonia-Literatur
 (essen.) 227. 232
 Textgeschichte des AT 258
 Thamud 211
 Thappuah 253
 Tharros (Sardinien) .. 232
 Theben (Gott von) .. 276

- Theodoret 191
 Theodotion 203
 Theokratie 21
 Theologie (ATliche) 211. 230
 — (bibl.) 236
 — (deuteron.) 3
 — (priesterschriftl.) 38
 Theophanie.... 74. 84. 96
 Therapeuten 238
 Thesaurus (Ben-Jehuda) 229
 Thora 227. 240. 246
 Thrakidan 232
 Thron Salomos 245
 Tiamat 143. 246
 Tier (im AT) 236
 Tiglatpileser III. 217
 Tobias 275f.
 Tobit (Buch) 217. 275ff.
 Tod 215
 Toledotüberschriften . 222
 Tonsiegel (südarab.) . 215
 Totenengel 141
 — gedenken 90
 Toter (dankbarer).... 275
 Tradition (heilsgesch.) 89.
 81. 97
 — (islam.) 231
 — (masoretische) . 57f.
 — (mdl. u. schriftl.) 202.
 217. 221f. 229
 — (Qumran) 216
 Traditionsformen 224
 — geschichte 67f. 85.
 225
 Traktat Abot 229
 Trennungskeil 31
 Treubekennntnis 73. 78. 96
 Tritjesaja 223
 Triumphzug 83
 Typologie 206. 214. 224. 226

 Ugarit 23ff. 79f. 140. 227.
 250
 — (Lit.) 209. 212
 Ugaritisch(es) 202. 209. 214.
 223
 Umstellungen 27
 Unsterblichkeit (in
 1 QH) 228
 Unsterblichkeitsbaum 110f.
 Unterrichtsentwurf
 (katech.) 250
 Ur 204
 Urartu 250
 Urflut 140. 143
 Urim- u. Tummim-
 Orakel 238
 Uruk 250
 Ut-Napiš-tim 140

 Valesius 168
 Verbum finitum 65
 Vergeltung 241
 Verheißung 214. 220
 Verjüngungsbaum . 109ff.
 Verkündigungsform .. 74
 Versöhnungsfest 244
 Vertrag (zw. König u.
 Volk) 1ff.
 Verwerfung 252
 Vision (b. Amos).... 220
 Vokalisation (Fehlen i.
 Ugarit) 26
 — (hebr.) 201
 Volk (heiliges) 214
 Vorderasiaten-Bild-
 nisse 251
 Vorhersage 230
 Vulgärtext 185
 Vulgata 137. 244

 Wādi eš-šīr 253
 Wādi Murabba'āt ... 246
 Wahlkönigtum 19
 Wallfahrt 16
 Wallfahrtspsalmen ... 242
 Wasser 248
 — gottheiten... 207. 249
 Wawa 238
 Waw (pleonast.) 228
 Wechselgesang (anti-
 phon.) 79f.
 Weg (im NT und in
 Qumran) 226
 Wegesystem (in Palä-
 stina) 219
 Weihinschrift 204
 Weisheit 252
 — (isr.) 256
 — Salomos 241
 Weisheitslehre (ägypt.) 256
 Weltfriede (im AT u.
 NT) 258
 Westsemitisch (altme-
 sopotam.) 202
 — (Schrift) ... 205. 211
 Wilke, F., i. m. 204
 Wochenfest 265. 267
 Wortwiederholung ... 209
 Wunder 237

 Yam 243
 Yerah 243

 Zadok 265
 Zahl der kanon. Bücher
 121f.
 Zahlgebrauch 214
 Zakarbaal 233
 Zamahšari 60

 Zauberei 91
 — spruch v. Maqlū-
 typ 204
 — texte 216
 Zedekia .. 245. 271ff. 274
 Zeloten 232. 259
 Zeugen (Jahwes) ... 33ff.
 Ziegen am Lebensbaum 204
 Zincirli 205
 Zionsfest (königl.)... 163
 Zisterne 211

 אֲבִיחַן 230
 אֵד 249
 אֲדָמָה 106f.
 אֹוֶלם 263
 אֹוֶקֶר, אֹוֶקֶר 228
 אֹוֶחַ 242
 אִישׁ הָאֱלֹהִים 241
 אֶכֶל 105
 אֶל אֲמֶת 164
 אֶלֶה 208
 אֱלֹהֵי הַנְּחִילוֹת 49
 אֶלֶף 225
 אֶמָּה (Magd) 245
 אֶמָּה (Elle) 226
 אֶמֶן 151ff.
 אֶמֶת 156f.
 אֶפְתָּח 209
 אֶרֶוֹן (הַבְּרִית) 22
 אֶרֶוֹן הַעֲדוֹת 22
 אֶרֶר 208

 בָּ 153. 156ff. 161. 214
 בּוֹא 263
 בּוֹנֵדִים 60
 בַּחֲוִירי 246
 בַּטָּח 156f. 159
 בִּיבֶר 229
 בֵּין 156
 בֵּית 10
 בֵּית יְהוָה 263
 בְּכֹנְרִים 240
 בָּרָא 230
 בְּרֹאשִׁית מַמְלַכַת 272
 בְּרִית 2. 9. 12. 14. 21f.
 בֶּרֶךְ 208
 בְּרִכָּה 248

גָּאֵל	238	טרקלין	229	נָבִיא	241. 252
גב	227	ידותון	47	נְגִינוֹת	45
גוֹיִם	33ff.	יָדַע	238	נָכְרִי	230
גַּעַשׁ	223	יֹצֵר	59	נִפְל	223
גִּירִים	258	יְלִידֵי הָרָפָה	228	נִקְב	208
גִּתִּית	49	יֵסֵד	206	נֹר	204
דביר	263	יָצַר	209f.	נָשָׂא רֹאשׁ	215
דִּי	120	יָרַח	144	נָשִׂיא	22. 264
דִּלָּף	223	כָּבוֹד יְהוָה	38. 158	נָתַן בִּיד	33
דֶּרֶךְ	214	כִּי affirmativum	160f.	סֹד	217
דֶּרֶשׁ	229	כִּיור	262	סֶכֶת הַמִּלָּךְ	227
הוֹרֵג	59	כֶּסֶה	219	סֵלָה	48
הוֹזִיכֵר	46	כֶּרֶת בְּרִית	14. 223	סֵף	264
הֵיכַל	263	כֶּתֶף	264	סְפוֹת	265
הֵלֶךְ	60	לְ	154ff. 157. 214	סְפִים	265
הִלְלוּיָהּ	48	לֹא	245	סִפֵּר	86f.
הִנְנִי אֵלֶיךָ	230	לֹא תִנְשָׂא	245	עֶבֶד	249
וְאֶנְחָהּ	248	לְבָנָה	144	עֲבָדִים	156
וַיֹּאדָמוּ מִשְׁפָּטִיכָה	246	לְבָנוֹן	228	עֲבָרִים	59
וַיִּקְרַב	262f.	לְבָרָךְ	248	עֵדָה	39
זֶכֶה שְׁלָמִים	240	לֵהֶךְ	223	עֵדוּת	11f. 22
זֶדָה	247f.	לִילִית	232	עַל-הַשְּׁמִינִית	49
זֶכָה	229	לִמְנָח	45f.	עַל-מַחֲלֵל	49
זֶכֶר	229	לִמְעַן שְׁמִי	38	עַל-עֲלָמוֹת	49
זִנְיָנִים	229	לְעֵינֵי הַגּוֹיִם	34	עַל-שְׁשָׁנִים	47
זַעַם	208	מָאָס	247	עֲלָמָה	237
זָר	230	מְבוֹא	263	עַם הָאָרֶץ	206
חָבָה	226	מְגִיסְתָּא	205	עֶשֶׂב	99
חֲדָשׁ	147	מוֹרֵד	209	פָּדָה	238
חֲזָה	241	מִוְרָה הַיָּחִיד	245	פָּנִים עַל-פָּנִים	219
חֲטָא	241	מִוְרָה (ה) צִדֵּק	235. 245	פָּעַל	230
חֲמָה	144	מִזְבֵּחַ	260ff.	פָּעִלָּו	59
חֲמָה	242	מִזְבֵּחַ הַנְּחֹשֶׁת	261f.	פָּקֵד	215
חֲמָס	241	מִזְמוֹר	45	פָּקֵדוֹן; פָּקֵדוֹן	76f.
חֲסִיד	227	מִכְתָּם	47	פָּתַח	209
חֶק	12. 22	מִמְלָכָה, מִמְלָכָה	214	פָּתִי	156
חֶרֶב	206	מִן	214	פָּתַק	223
חֶרֶץ	225	מִיָּנִים	223	צִדְקָה	158
חֶשֶׁב	158	מִפְּעַל	229	צִיץ	209
חֶשְׁבָה	226	מִצָּבָה	260ff.	(ה) צִפּוֹנָה	264
טוֹטַפַּת	224	מֶר	209	צִפֵּן	235
טַל אוֹרֵת	249	מִשְׁכִּיל	46	קָבַב	208
טֶרֶד	223	מִשְׁפָּט	22	קָדְשִׁים	156

קלל	208	שוב	103. 248	שִׁפְחָה	245
קנה	230	שׁוֹפָר	154	שִׁקָר	155
קנת	223	שחת	208f.	שָׂרִישׁ	247
		שִׁיר	82	שתה	223
רָאָה	241	שיר-המעלות	48		
ראש	248	שלחנות	264	תְּהוֹם	249
רשע	162	שִׁמְעַ	59	תורף	223
		שמרי הסך	263	תושבחתא	45
שיגין	49	שִׁמְשׁ	144. 204	תנה	79
שָׂא	156	שער	264	תפתח	209

Stellenregister

Altes Testament	23	34	15	69. 233	24^{20. 24}	55
	10	215	2	190	25⁴	142
a) Kanonische Bücher	18	34. 38. 215	7	198	6. 11	39
Genesis	29³²—32¹	237	15	73. 192	26	225
1 ...	31^{7. 41}	55	21	68f.	28. 29	240
2—24 ^a	32²⁰	62	16¹⁰	177	28¹⁵	137ff.
6-7	22-32	243	17⁶	37f.	33³	36f. 40
9	23ff.	207	19⁶	214. 217	34⁶	228
16	34²⁴	215	9	158	35¹⁻⁸	239
26	36¹	222	20	238		
2 ...	9	222	5	218	Deuteronomium	
24—32 ⁴	38²⁶	192	21²	239	11⁷	214
6	29	62	6	247	32	155. 159
7	40¹⁰	56	10	56	44	214
3	41¹⁷	247	22⁴	246	31^{6f. 25}	228
41	43³²	56	24¹⁷	38	46	36
26	45^{26b}	155	27	262	18f.	22
65	49	88	32¹¹	37	34	37
84	10	210	40³⁸	38	5	238
5	Exodus				15	37
21	3	250	Leviticus		64-9	214
9 ¹⁵	1-15	250	20¹⁰	231	21	37
11 ¹⁻⁹	19	37	23^{4. 6. 11. 15}	210	7⁸	37
28	41-31	155	25³²⁻³⁴	239	15	198
12 ¹⁻⁸	5	161	26⁴⁵	39	8³	245
3	8b. 9	155			9²³	157
10f.	31	161	Numeri		26	37
14 ¹⁷⁻²⁰	6¹	37	1	225	10²	22
15	2ff.	33	1-20	203	20	194
6	27	223	21	225	21	190
9	32f.	36	3¹	222	11¹	197
16 ^{7ff.}	9^{18—13²}	247	44⁶	192	13-21	214
18	8. 12	36	9^{10f.}	228	12³¹	198
1	16	38	10^{35f.}	95	13^{2ff.}	241
19 ³⁰	10¹⁵	147	12¹⁷⁻²²	172	13	181
21 ¹⁶	12^{11. 43-46}	228	14^{11f.}	155	16^{2f. 7}	228
20	13^{1-10. 11-16}	214	11	158	18-20	20
22 ⁵	9	37	19	233	17⁶	34
13	14²⁴	214	20¹²	37. 159	7	39
14	25	191	21²³	162	8-20	20
	31	158	22^{5. 11}	147	18⁹⁻²²	206
					20	241

1915	34	32	65	152. 8	59	1421	11
16	56	4—6	10	4. 6	5	1525	16
20—25	20	4	208	80	60	1614	261ff.
201-8	206	19	66	165	60	1714	157. 159
2222f.	231	56 (LXX) ..	146f.	21ff.	5	15	22
24	216	67. 10. 12. 14 ..	179	21	227	184	260
259	35	8	3	1816	154	32	155
268	37	11ff.	3	201. 8	5	218	178
14	55	922-25	3	18f.	162	24	11
16-19	21	105-8. 10-12.	208	19	77	231-8	13
27	15. 92	17ff.	3	22	154	8	14. 18
9	73	21bβ-27a	3f.	21	239	14	260
11ff.	70	111	4	15ff.	228	29f.	270
12ff.	84	15	11	232	50	30	11
2886	161	127ff.	79	5	9	31	271f.
317	35	1418	228	24	243	38f.	271
32—33	224	21	228			36	272
321-43	208	1523	58	I. Könige		248	272
7ff.	79	171-9	243	1	6	10ff.	271
17	75	37-51	243	47	12	11f.	273
33	88	41	60	213ff.	227	12	271. 274
2	74	47	214	22	5	14	60
10	246	187	68	33. 44-45	245	18	271f.
11	198	2015f.	2	31	211	252	274
16	244	26	56	4-15 ... 7. 10. 12		8	271. 274
34	243	2213	2	51	214		
12	37f.	24	243	6f.	263	Jesaja	
		5. 21f.	2	20	265	117	58
Josua		252	56	7	261	25	61
424	37	28. 30	2	822. 31	262	31	59
613	57	2712	156	47	59	22ff.	217
9—10	203			54	262	31	63
9	4	II. Samuel		64	261. 263	9-15	173
1012	37	119-27	89	925	261f.	9	195
1323. 27	228	24	3. 11	105	61	11	181. 188
1512. 47	228	28	154	7	155	12	192
168ff.	232	37	5. 227	1126-28	8	5	226
177ff.	232	12. 17-19	1	29-39	7	6	226
211-40	239	18. 21. 22ff.	2	40	8	1-8 (12)	243
24	15	29	248	121-4. 16. 20-24 ..	8	71—96	237
1ff.	73. 79	51-3	2	1. 20	11	71-17	212
15. 18	73	3	2. 9. 11. 13	13	236	2	160
19ff.	76	6	10	1415	178	4	246
25	4	20	34	30	8	7	160
		7	10. 160	191-18	243	9	159f.
Richter		1-29	10	2013. 28	33	10-18	173
320	57	8ff.	9	II. Könige		13	196
4. 5	67ff.	8-16	13	219. 21	66	14	181f. 189
53	58	9	12	51ff.	207	16	181
615	225	10f.	227. 228	625	232	88—1032	173
915	4	14	9	101ff.	15	88	57
1120	153. 162	18-29	13	115	228	10	177
1624	68	104	107	12ff.	11. 12	11	196
215ff.	70	16	211	13-16	263	12-14	194
5	71. 92	12	236	17	12f. 18	12	181
		8	5. 227	19	12	13f.	196
I. Samuel		11ff.	142. 147	10	12	14	188
111	189	11	42	1210	260ff.	15	196
13	178	14	247	14	265	16	222
228	62	1414	228	1317	214	17	177

131-23	213	67-11a	15f.	Haggai	43s	181
146	213	9	226	24	10	181
16	213	913	59	Sacharja	44	50
35 ff.	39	1034	17	32	5	191
38 ff.	231	133	65	912	6, 7	177
41	34, 39, 42	12	235	117	18	21
171-10, 22-24	245	14	249	14	45	214
13	18	Joel		122	4	196
189	220	13	180	10 ff.	4610	196
1910-14	245	17	179	Maleachi	4915	214
20	38, 40	312	188	111	502f.	74
9, 14, 22	34, 39, 41	Amos		213	4	192
34	37	13 ff.	253	218	51	209, 212
41	34, 39, 41	3, 13	182	320	52s	251
2132	210	211	252	Psalmen	664	177
36	57	31-2	243	1-69	6	80
2216	34, 36, 42	8	252	1	8	70
239f, 22 ff.	39	11	228	1	681	45
24	228	412c, 13, 6-9	221	2	2-4	95
45 ff.	231	526f.	227	1f.	8 ff.	74
2811-19	205	71	59	7	27	70
18	34, 39, 42	10-17	250	10f.	28	84, 86
25	34, 39, 41	12 ff.	253	12	33	73
3321	274	810-14	243	51	691	267
34-35	203	12	178	9-10	3	181
3425	22	95, 6	221	9s	714	58
36	234	7-15	214	10	72	14
20	42	11	227	14s	19	72
25 ff.	215	Jona		15s	742	177
34	34, 39, 42	14b	226	162	7621	191
37	249	35	156, 159	18 ff.	7717 ff.	74
1-14	209	6	188	2229	78	208
26	22	411	217	30	22	155, 159
38-39	202	Micha		241	32	155, 157
3817	241	13f.	74	18	7919	181
22	41	4	209	2512	813	192
23	34, 39, 41	2s	59	2612-277	5	178, 214
397	41	612	192	2713	8	214
11	59	75	156	287-313	11	33
17	214	Nahum		29	11-14	258
27	34, 39, 41	13	74	2	893	189
40 ff.	273	211	57	30	4	9
40	264	Habakuk		7	15	245
1	273f.	15	156	3112-331	17	178
37-43	264	215	242	345	29f.	9
462f.	264	17	228	3512	40	9, 12
4819	251	3	246	16-365	90-100	51
Hosea		3 ff.	74	3613	90	51
11	245	Zephanja		3720-38s	7	57
212	34, 39	12	214	3720	91	209, 238
21f.	243	18	57	393-4013	924	49
41-78	213	34	56	20	13f.	228
1-3	243	5	246	401	954	223
57	147			4	10	177
8-66	16			4114	962	70
61f.	249			42	972	245
2	214			433	9	177
4	65				981 ff.	43, 77
5	246					

984	177	2422	161	Daniel		II. Makkabäer	
997	214	28	216	14	198	7	250
1003	214	2924	161	4	210	III. Makkabäer	
4	70	31	220	7	222. 228	621	207
101	15	3618	242	93-6	243	Tobith	
1	45	31	61f.	14-18	243	12	275
10320ff.	70	385	57	15	37	13f.	275
104	221. 230	3912	156	116	228	Judith	
7	139	24	151. 154	27	57	825	244
19	137	425-6	247	32	151	Sirach	
29	57	Sprüche Salomos		121ff.	250	Prolog	131
10510	21f.	35	238	Esra		1514	210
11	21	12	228	44	206	4020-23	243
10612	155. 157	623	246	620f.	228	4313	209
24	155	96	178	726	247	44ff.	240
48	72	113	228	Nehemia		5012	228
1104	9	21	58	12	226	Weisheit Salomos	
1126	189	21	58	28	253	212-20	241
113-118	51	129	58	315	59	24	208
1135	209	18	235	42	56	51-7.	241
1162	228	1320. 24	57	72	226	915	182
10	161	1415	156	8	244	Jubiläen	
1171	217	28	58	5	35	320	99
1182-4	72	156	57	95	70	2110	227
12	199	162	245	I. Chronik		308f.	231
20-21	245	11a	214	149	145	3216491	227
50. 92. 153	189	1711	181	252. 42	55	Henoch	
119	246	2028	245	288-10	36	1814ff.	140
28	178	2118	58	2911	66	Griech. u. slav. Baruchapokalypse	
66	157	31	197	20	70	93	140
105	246	2328	60	II. Chronik		c) Qumran- Schriften	
120-134	48	246	197	41	261	1. Jesaja-Rolle	
123	209	218	197	613	262	1QIsa	
126	209	2519	61	96	155	316	60
1272	65	25	228	1514	22	72	61.63
1284	181	2625	156	2020	156	86	59
13212	9. 12	2914	178	221	11	919	228
1341f.	70	Ruth		233. 5. 8. 16	13	159	258
13519f.	70	32	57	15	263	2420	61. 63. 228
136	72. 79	42. 9ff.	215	248	262	344	63
12	37	Hoheslied		268	151	4328	56
137	50. 209	14	177	10	208	494	56
13820	181	79	177	3018	228	25	59
1391-6	243	Prediger		3215	155	Sektenrolle 1QS	
1	45	117	56	3610	273	I 1-VII 25	226
140. 141	246	413-16	248	b) Apokryphen und Pseudepigraphen		I 20	228
1422	192	726	209	I. Makkabäer		II 10. 18	228
10	191	816-910	243	357	206	III 4-9	233f.
Hiob		106. 20	209	1170	232	III 6f.	215
15	179	16-17	248	1311	232		
418	156	1210	177	14	232. 258		
717. 20	182	Klagelieder					
816	142	221f.	214				
916	162	412	162				
1515	156	Esther					
22	162	13	205				
1618f.	256	61f.	222				
2110	179						
2212	58						

IV 20f. 215	II 14f. 159	Talmud, palästin.	Neues Testament
V 5 210	III 10 207	Jeb I 3 266	a) Kanonische Bücher
VII. VIII 234	VII 11f. 215	'Erubin VIII	Matthäus
VIII 1ff. 226	X 9f. 232	25a 145	13f. 183. 190
VIII 5f. 215	XII 3f. 228	Šab II 4d 145	18 182
IX 3—5. 215		Ta'anith I	28 181f.
IX 7. 228	Genesis-Apokryphon	64b 143	69-13 209
IX 19. 62	1 QGen-Ap	Terumoth X	9 41
X 4 228	XX 25. 26 ... 234f.	47b. XI 48b 145	725 191
X 9 238		Tosephta	117 178
X 16 65. 238	Jes-	Jeb I 10 266	2223 267
XI 7. 56	u. Ps-Kommentare	Midrasch	2337 193
Damaskusschrift CD	4 QpIs ^a ... 226. 228	Lev R XVI ... 145	2419 182
26. 18 267	4 QpIs ^b I-III. ... 226	Pesiqtha Rabathi	29 178
413 267	4 QpIs ^c 226	203a 142	2746f. 214
58-11 266	4 QpIs ^d frgm. 1 226	Pirqe R. Eliezer	
18 267	4 QpPs 3720 ... 236	6. 51 139	Markus
610f. 234		Midraš Konen	210 178
18 266	'Dires de Moïse'	254b 139	1017ff. 220
812f. 232	1 QDM	Jalquṭ Ḥadaš	1236 50
915 227	III 10f. 216	48 141	Lukas
1015-16a 267	Testimonia	Jalquṭ Re'ubeni	1f. 249
1924ff. 232	4 QTest	(zu Gen 116) . 142	31 182
208 267	IV 21ff. ... 227. 232	Targum	48 189
Kriegsrolle 1QM	d) Rabbinica	Onkelos	54 178
VII 3 235	(in Auswahl)	Ex 105. 15 147	247 178
XII 5 218	Mischna	Num 22 5.11 147	35 176
XII 10 82	Hagiga 24 266	Psalmen	33 183. 190
Dankliederrolle 1QH	Menahoth 63 ... 266	81. 91 49	61 210
I 21f. 210		161 47	724. 856 178
II 7—14 235	Talmud, babylon.	221 52	1127 190
III 19ff. 228	Aboth R. Na-	328. 381 46	1840 191
III 29 234	than 5 266. 268f.	391 47	2126 178
IV 29f. 210	Baba Bathra	451 47. 52	2215 228
V 5f. 31f. 210	14b 121. 128	461. 4815 49	2422 178
V 9 247	16a 141	561 47. 52	Johannes
VI 14 247	74b 143	571 52. 57	38 191
VII 3f. 210	Baba Mez. 44a 227	581. 591 47. 52	423 215
VII 6f. 215	Hullin 60b 137. 142	601 47. 52	618 191
VII 13. 16 210	Jebamoth 15b . 266	691. 701 47	85 216. 231
XI 5 247	Megilla 3a 234	781 46	1829. 2022 191
XI 20f. 210	Mo'ed Qaṭan	801 47	Apostelgeschichte
XI 27ff. 70	16a 140	811. 841 49	27 178
XII 11f. 13. 18f. 215	'Aboda Zara	8716. 881 53	14 190
XII 26f. 210	30a 145	891. 921 52	25 178
XIV 25 215	46a 148	1001. 1021 53	1411 190
XV 13 210	Roš Ha-šana	1341 47	1626 178
XVI 6f. 11f. 215	I 6b 142	Maḥzor	35 189
XVII 17. 26 ... 215	Šebu'oth 9a 137. 148	Vitry 373 142	238 266f.
XVIII 12f. 25f. 210		Zohar	Römer
frgm. 2. 9. 13 ... 215		I 49b 142	1—5 217
frgm. 15. 18. 22. 236		I 86b. 123a ... 150	320. 24. 28 192
Hymne 4 219		III 275a 142	
Habakuk-Kommentar			
1 QpHab			
II 6 156			

56-9	172	Hom 223	268	XVIII 1. 5..	246	Brit. Mus.	
12ff.	208	Rec I 535-54 ..	268f.	18-22.	225	KG207+6225 .	71
78	40	Septuaginta,		Bell II 20, 6...	145		
818	221	griech.-röm.		VI 5, 3	225	Chronik Gadd	
1212	182	Schriftsteller,		VIII 11, 154 bis		BM 21 901..	270ff.
		Kirchenväter		158	234		
I. Korinther				Vita 37	145		
101-10	244	Aelian		Ovid		Chronik	
1f.	249	Nat. an. II 56 .	145	Fasti IV	249	Wiseman	
II. Korinther		Apollodorus				BM 21946	
128ff.	216	Bibl. I, 9, 15 ..	276	Philastrius		Vs Z. 10	274
Philipper				Haer 5	267	Vs Z. 14	271
23	189	Cicero				Rs Z. 13 ...	271f.
47	183	De Div. I 27 ...	275	Plinius			
		II 14. 27	145	Nat. hist. XI		CIS I	
Kolosser				196	145	No 178.239.247.	
210	192	Epiphanius				344. 570.....	145
23	189	De mens. IV 127. 133		Plutarch		Papyri	
Hebräer		IV 23	122	De Iside 52 ..	147	Cowley 7.20...	209
1025	199	XXII bis				Pyramiden-	
		XXIII	134	Ps Tertullian		texte	
Jakobus		XXIII . 115. 117		Haer 1	267	1287b.....	148
110	189	Haer 14. 2, 1 ..	267			1981/82	147
55	214	Panarion.. 122. 132		Septuaginta-			
		8, 6, 1ff.	127	Papyri		Siloah-	
I. Petrus				Fuad 266	240	Inschrift	
25ff.	161	Euseb		Ryl. 458	240	Z. 3	247f.
		Hist. eccl.				Südschîn (Sfirê)-	
Judas		VI 25	127. 132	Vergil		Inschrift	
13	139f.			Aen. VI.....	240	Aa 9	204
Johannesapokalypse		Hieronimus				Ugaritische	
1917-21	214	Ep. CVIII 29 ..	167	Vorderasiatisch-		Texte	
		Prol. gal. 118.127.135		Ägyptische Quellen		RŠ 15. 167, 1..	209
b) Apokryphen		Josephus				2 Aqht VI 37...	225
Pseudo-Clement.		Ant XII 186 bis		Bilingue		V AB C 17....	209
I 54. 60	268	189	266	v. Armazi		PRU III 124.	209
				Z. 1—10.11—21	238	311ff.	209

15305





The Ohio State University
3 2435 024 2891
ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTALISCHEN
BS410Z3 001
V71

THE OHIO STATE UNIVERSITY BOOK DEPOSITORY
BH
D AISLE SECT SHLF S POS ITEM C
8 04 24 10 7 04 009 4